SPINOZA ET LA LIBERTÉ DES HOMMES

PAR JEAN PRÉPOSIET



LES ESSAIS CXXX

nrf

GALLIMARD

LES ESSAIS



Spinoza et la liberté des hommes

par Jean Préposiet

nrf

GALLIMARD

« Homo, qui Ratione ducitur, magis in Civitate, ubi ex communi decreto vivit, quam in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est. »

Eth., IV, LXXIII.

ABRÉVIATIONS COURANTES

C. T. : Court Traité de Dieu, de l'Homme et de la santé de son âme.

T.R.E. : Traité de la Réforme de l'Entendement.

P. M. : Pensées métaphysiques.

ETH. : Ethique.

T.T.P. : Tractatus Theologico-Politicus.

T.P. : Tractatus Politicus.

EP. : Correspondance.

Les citations sont extraites de la traduction française des œuvres de Spinoza par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi (Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1954).

INTRODUCTION

Dans ses Leçons sur l'Histoire de la Philosophie, *Hegel écrit : « Spinoza est un point crucial dans la philosophie moderne. L'alternative est : spinozisme ou pas de philosophie... le système de Spinoza est le panthéisme absolu, le monothéisme élevé à la pensée... Quand on commence à philosopher on doit tout d'abord être spinoziste. L'âme doit se baigner dans cet éther d'une substance unique dans laquelle tout ce qu'on a cru vrai a disparu. Chaque philosophe doit arriver à cette négation de tout le particulier ; c'est la libération de l'esprit et son fondement absolu* [1]. »

1. Hegel : *Morceaux choisis.* Trad. et intr. par H. Lefebvre et N. Guterman. Paris, Gallimard, 1939, pp. 334-335. — Spinoza figure parmi les auteurs étudiés par Hegel durant ses années de préceptorat à Berne (1793-1796). Cf. J. Hyppolite : *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents* (R.M.M. Juillet 1935, pp. 399-426 et octobre 1935, pp. 549-577) pp. 412-413 : « A la fin de la période de Berne, (Hegel) a déjà l'intuition d'une structure dialectique propre aux phénomènes spirituels... Les lectures de Hegel, déterminées d'après les allusions de certains fragments, la correspondance avec Schelling, nous montrent la direction originale de

« Panthéisme absolu », « monothéisme élevé à la pensée », tous ces jugements s'appliquent parfaitement au spinozisme qui apparaît indiscutablement comme la plus haute expression philosophique de l'unité cosmique.

Néanmoins, lorsque, dans le même ouvrage, Hegel définit la philosophie de Spinoza comme un panthéisme essentiellement statique, en l'opposant au dynamisme de son propre monisme idéaliste, afin de mieux situer Spinoza dans le développement dialectique des systèmes, il devient difficile de le suivre jusqu'au bout. Par exemple lorsqu'il écrit : « Le terme ultime chez Spinoza est la substantialité rigide, non la forme infinie ; celle-ci, il ne la connaissait pas [2]. »

ses travaux. Ses lectures ont été surtout historiques et théologiques. Outre Lessing et Mendelssohn, il lit Gibbon, Montesquieu, l'Histoire de l'Angleterre de Hume ; parmi les écrits théologiques on doit surtout mentionner le Traité théologico-politique de Spinoza, la Critique de toute Révélation de Fichte, et surtout la Religion dans les limites de la simple Raison de Kant. »

2. Hegel : *ibid.* p. 335. — On retrouve les mêmes considérations sur le système de Spinoza, défini comme unité statique et dépourvue de vie, sous la plume de Schelling. Par exemple, dans les *Ages du Monde, suivis de « Les Divinités de Samothrace »*. Trad. de S. Jankélévitch. Paris, Aubier, 1949, pp. 183-184 : « Spinoza mérite, certes, une sérieuse considération ; loin de nous l'intention de renier en lui ce par quoi il fut notre maître et précurseur. Seul peut-être de tous les modernes il avait eu quelque idée de ce temps original dont nous avons essayé de tracer le tableau.

Il connaît le puissant équilibre des forces originelles qu'il désigne, l'une comme étendue (donc primitivement force de contradiction ?), et l'autre comme pensée (donc, en raison de l'opposition, comme étendante, dilatante ?). Mais il connaît seulement l'équilibre et non la lutte qui découle de l'équipolence ; les deux forces

Bien sûr, Spinoza ne pouvait encore disposer du concept d'évolution qui dominera la pensée romantique du début du XIXe siècle, après les transformations économiques, sociales et politiques qui suivirent la Révolution française. Car il fallait avoir vécu les convulsions dramatiques d'un monde en pleine crise et qui, jusqu'alors, avait pu paraître immuable dans sa belle ordonnance sacrée, pour être amené à concevoir le changement comme l'essence même de toute chose et non plus comme simple contingence accidentelle. Il était nécessaire d'avoir assisté à la chute de l'Ancien Régime de droit divin, suivie bientôt de la transformation imprévisible de l'humanitarisme égalitaire et universaliste de l'idéologie révolutionnaire en son contraire : l'impérialisme napoléonien, issu lui-même de la Révolution, qui devait finalement provoquer le

restent inactives l'une à côté de l'autre, sans réagir l'une sur l'autre, sans que l'une affecte l'autre en quoi que ce soit. C'est ainsi que la dualité s'évanouit devant l'unité. C'est pourquoi telle est la raison pour laquelle sa Substance, ou l'Essence commune aux deux forces subsiste dans une égalité éternelle, immobile, inactive. L'unité, de son côté, est elle-même un Etre pur, qui ne se transfigure jamais en un Existant, ne se manifeste jamais *in actu*.

Aussi, en raison de l'opposition qu'il postule, Spinoza peut être considéré seulement comme un réaliste, bien qu'il le soit dans un sens supérieur à celui qu'on entend lorsqu'on parle de Leibniz comme idéaliste. Au lieu de porter son attention sur la lutte vivante entre l'unité et la dualité des deux attributs que nous venons de nommer et de la substance, il s'occupe principalement des deux contraires, de chacun séparément, sans faire la moindre allusion au lien vivant et actif que forme l'unité. C'est pourquoi son système manque de vie et de mouvement. »

triomphe de la contre-révolution et aboutir à l'Europe réactionnaire de la Sainte-Alliance, pour poser en principe que le réel est mouvement et qu'il procède dialectiquement. Depuis Marx on ne peut plus confondre l'histoire de la philosophie avec la mycologie. Les travaux de G. Lukacs sur le jeune Hegel ont montré que le « das Absolute ist Prozess » *exprime le bilan de toute une expérience historique vécue*[3]. *On ne trouve évidemment aucune expérience comparable à la base de la philosophie de Spinoza.*

Pourtant, le spinozisme n'est pas une philosophie de l'immobile et de l'identité figée. Spinoza affirme simplement que s'il y a de l'être, l'Etre ne peut qu'être éternel. Ni la Pensée ni l'Etendue ne peuvent s'expliquer par elles-mêmes. Il faut donc chercher les racines de toute réalité au-delà de toute détermination spatio-temporelle, c'est-à-dire qu'il est nécessaire de retrouver ce qui enveloppe toute forme concevable de la Pensée et de l'Etendue. Tout mode fini et déterminé est négation, mais comme une négation ne peut avoir qu'une existence relative, toute détermination-négation implique nécessairement un Etre positif et renvoie inévitablement à un En-Soi : la Substance, existence pleine et absolue. Faute de quoi toutes les déterminations individuelles finies trouveraient en elles-mêmes leur propre fondement, ce qui est absurde puisque, par définition,

3. G. Lukacs : *Der junge Hegel, über die Beziehungen von Dialektik und Œkonomie. Zürich*, Europa-Verlag, 1948. — Cf. H. Arvon : *Le marxisme.* 2e éd. rev. et cor. Paris, A. Colin, 1960.

elles sont négation et finitude essentielles. Le fini implique l'infini et en procède nécessairement. Mais, chez Spinoza, l'argumentation ontologique doit s'entendre en un sens « positif ». L'éternité substantielle ne se définit point négativement, c'est-à-dire comme « ce qui n'est pas » le mouvement. L'idée de substance ne permet aucune acception privative. L'éternité ne représente pas la négation ou l'arrêt du temps. Au contraire, c'est le développement temporel des êtres finis qui doit se définir par rapport à l'Eternité qui constitue le terme positif essentiel. Malheureusement, les hommes ont l'habitude de renverser les termes du rapport, pour définir négativement les attributs de Dieu, le créant ainsi à leur image.

La Substance spinoziste n'est donc pas incompatible avec le mouvement de la vie. Certains textes montrent au contraire que, pour Spinoza, Dieu est la Vie même [4]*, par exemple ce passage*

4. Plusieurs historiens ont admis une influence des thèmes platoniciens de l'*Eros* universel, que Spinoza aurait reçue des écrivains de la Renaissance comme Léon l'Hébreu, auteur des *Dialoghi d'Amore*, publiés à Rome en 1535. Cf. B. Zimmels : *Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance.* Leipzig, 1886. Ed. Solmi : *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo.* Studio su una fonte dimentica dello spinozismo. Modena, Vincenzi, 1903. Spinoza a lui-même composé un *Dialogue entre l'Entendement, l'Amour, la Raison et la Concupiscence.* Il possédait un exemplaire des *Dialoghi* en version espagnole. Mais H. A. Wolfson ne croit guère à une influence profonde de Léon l'Hébreu sur Spinoza. Cf. *The Philosophy of Spinoza, unfolding the latent processes of his reasoning.* Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1948, p. 277, note 5 : « On the whole, Leo Hebraeus's influence upon Spinoza has been unduly exaggerated. The passages from the *Dialoghi*

des Pensées Métaphysiques : « *Nous entendons donc par* vie, la force qui fait persévérer les choses dans leur être ; *et, comme cette force est distincte des êtres eux-mêmes, nous disons justement que les êtres eux-mêmes ont de la vie. Mais la force par laquelle Dieu persévère dans son être n'est autre que son essence ; ceux-là parlent donc très bien qui disent que Dieu est la vie. Il ne manque pas de théologiens pour comprendre que c'est pour cette raison — parce que Dieu est la vie, et ne se distingue pas de la vie — que les Juifs, quand ils juraient, disaient :* Par Dieu vivant, *et non :* Par la vie de Dieu, *comme Joseph jurant par la vie de Pharaon disait :* Par la vie de Pharaon [5]. »

*On remarquera également que la théogonie de l'*Ethique *s'ouvre sur la définition de la* Causa sui, *c'est-à-dire que Spinoza pose d'abord la Substance* in actu, *comme source vive de l'existence, avant de la définir* in abstracto, *dans sa permanence éternelle* [6].

Pour bien comprendre Spinoza il est indispensable de ne jamais perdre de vue le fait qu'il a reçu du milieu israélite de son enfance et de sa jeunesse sa toute première représentation de la nature divine. Aussi, malgré la critique rationa-

d'Amore examined by us in connection with Spinoza have all proved to be philosophic commonplaces. Nor has it been possible to establish any direct literary relationship between these passages and Spinoza. »

5. P.M., IIe p., VI : De la vie de Dieu.

6. Eth. I, déf. 1 : « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut être conçue qu'existante. »

liste qu'il devait mener contre les croyances anthropomorphiques, le Dieu vivant du judaïsme transparaît parfois derrière le concept scolastique et cartésien de substance. Ce Dieu qui est *la Vie mais qui ne subit pas les déterminations des vivants singuliers est un thème classique de la philosophie juive.* « Tu es vivant, mais non depuis un temps déterminé... Tu es vivant, mais non point par une âme ou un esprit... Tu es vivant, mais non point d'une vie humaine... », *écrivait au XI*[e] *siècle, en s'adressant à l'Eternel, Salomon Ibn Gabirol, poursuivant, en des termes qui nous rappellent le début du* de Intellectus Emendatione : « Tu es vivant, et celui qui pénètrera ton mystère possédera d'éternelles délices ; et il s'en nourrira, et il vivra à tout jamais [7]. »

Bien entendu, il ne saurait être question de faire de Spinoza un représentant de la philosophie ou de la mystique juives. Nous dirons seulement que son point de départ : l'idée d'une identité essentielle de Dieu et de la Vie, se situe au point d'arrivée d'une tradition typiquement judaïque qui lui était familière. Aussi Spinoza n'a-t-il pas connu la seule « substantialité rigide », comme l'affirme Hegel [8].

7. Salomon Ibn Gabirol : *La Couronne Royale* (Kether Malcouth). Introduction, traduction et notes de P. Vuillaud. Paris, Editions Dervy, 1953, p. 35.

8. Dans une thèse récente : *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza.* Paris, P.U.F., 1963, Sylvain Zac a soutenu que le spinozisme est fondamentalement une philosophie de la vie, en apportant sur ce point toutes les précisions souhaitables.

Cependant, cette notion de Dieu vivant est contradictoire. La Vie prend nécessairement des formes déterminées : singularité, durée, désir, finalité, etc. Or, Spinoza refuse évidemment de telles déterminations à son Dieu. Il n'a donc pu dépasser cette contradiction. Toutefois, celle-ci, maintenue dans le système, contribue fortement à lui donner toutes les apparences d'un panthéisme dialectique, contrairement à ce que croyait Hegel. Par cette expression, nous voulons dire tout simplement que l'ontologie spinoziste reste dominée par un certain nombre d'oppositions antithétiques (Totalité-Individualité, Nécessité externe-Nécessité interne, Nature naturante-Nature naturée, etc.), qui ne sont réconciliables que dans la notion dynamique d'une Substance organique vivante.

C'est ainsi que les rapports de la Nature divine et de la réalité humaine paraissent ne pouvoir se comprendre que dialectiquement, dans le mouvement même de la Vie, parce qu'il y a à la fois identité et opposition entre Dieu et l'homme : 1° identité, dans la mesure où Dieu enveloppe tout ce qui existe, 2° opposition, puisque Spinoza nie explicitement toute similitude entre les modalités de l'existence humaine et la Vie infinie de Dieu.

D'où deux significations possibles de la liberté spinoziste. Dans l'Ethique, l'Amor Dei intellectualis ne fait que traduire une sorte de consentement individuel à la nécessité divine reconnue comme telle. La liberté du sage n'est autre que la prise de conscience de l'ordre universel. C'est

là l'aspect le plus célèbre de la doctrine de Spinoza sur la liberté.

Ce travail a pour but d'examiner l'autre aspect de la liberté spinoziste. Car si le spinozisme est une sagesse, il est aussi un humanisme. En effet, la liberté dont il est question dans les traités politiques du philosophe ressemble beaucoup plus à un affranchissement qu'à une simple conversion spirituelle. Nous croyons même que le système contient un antagonisme latent de la loi divine et de la loi humaine, qui est peut-être le véritable legs de Spinoza à la pensée moderne.

PREMIÈRE PARTIE

Considérations sur le système spinoziste

CHAPITRE PREMIER

LES OBJECTIFS DE SPINOZA ET LES ASPECTS DE SA METHODE

I. LA LIBERTÉ N'EST PAS UNE SOLITUDE.

L'unité du système spinoziste ne doit pas nous masquer les nuances de la pensée qui l'anime. Spinoza poursuit deux buts : la béatitude éternelle pour lui-même et la liberté du plus grand nombre pour les autres. Les deux choses restent d'ailleurs liées, puisqu'il n'y a rien de plus utile à un homme raisonnable qu'un autre homme raisonnable. Mais ce double objectif se traduit par des métodes différentes. Spinoza, mû par un idéal de perfection philosophique, emploie parfois la méthode de démonstration géométrique, mais sa pensée n'en conserve pas moins par ailleurs un aspect empirique et réaliste nettement marqué. Son *Tractatus Theologico-Politicus,* par exemple, est un ouvrage historique et critique. L'œuvre de Spinoza ne se déroule pas sur un seul plan, à l'intérieur d'une réflexion fermée sur elle-même. L'interprétation du spinozisme exige

donc une connaissance des différents registres utilisés par le philosophe dans ses écrits.

Le *Tractatus de Intellectus Emendatione* montre bien que les objectifs de Spinoza ne se limitent point à la recherche d'une liberté strictement personnelle. La liberté philosophique s'inscrit nécessairement dans un contexte social. En effet, dans cet ouvrage de jeunesse, resté inachevé et écrit vraisemblablement autour de 1660 [1], Spinoza décrit son itinéraire spirituel et dresse un programme pour atteindre le but qu'il s'est fixé : le salut personnel. Mais, ce but à peine formulé, Spinoza s'aperçoit aussitôt qu'il est très important que d'autres puissent accéder, eux aussi, à cette nature supérieure : « ... le souverain bien consiste... à jouir d'une telle nature avec d'autres individus si possible [2] ».

Le sentiment de l'unité universelle est le point de départ du spinozisme. Le but de la philosophie sera de transformer cette évidence primitive en savoir rationnel, la Raison rendant possible « la connaissance de l'union de l'esprit avec la

1. Cf. Ep. VI à Oldenburg : « Quant à votre nouvelle question au sujet de l'origine des choses et du lien qui les rattache à la cause première, j'ai composé sur ce sujet et sur la purification de l'entendement un ouvrage entier (*de hac re et etiam de emendatione intellectus integrum opusculum composui*) ; je suis occupé à l'écrire et à le corriger. Mais j'abandonne parfois cet ouvrage, parce que je n'ai pas pris de décision au sujet de sa publication. » Cette lettre n'est pas datée, mais on peut supposer qu'elle fut écrite vers la fin de l'année 1661, puisqu'elle répond à une lettre d'Oldenburg, datée des 11-21 octobre 1661.

2. T.R.E., 13.

nature totale [3] ». Si le spinozisme est un système, c'est parce que le Réel est lui-même systématique. Un lien substantiel entre la Raison et les choses fonde l'adéquation de l'idée et de l'idéat. Mais cette adéquation de la pensée et de l'objet ne repose pas sur une relation extrinsèque, aussi Spinoza se sent de plain-pied avec le réel et il ignore la problématique de l'existence du monde extérieur, que Descartes a léguée à la philosophie en posant la subjectivité comme un absolu.

Car dès le départ Spinoza veut dépasser le subjectivisme moral et l'idéalisme égotiste et l'on trouve autrui présent au cœur de son projet fondamental. Par surcroît, ce n'est pas comme simple objet du monde que l'autre se laisse appréhender dans l'expérience humaine, mais, au contraire, en tant que sujet dans un monde qui nous est commun. Autrement dit, autrui s'offre immédiatement à ma conscience comme un *alter ego* dont le destin se noue avec le mien dans une expérience commune : « Voilà donc la fin vers laquelle je tends : acquérir cette nature supérieure et tenter que d'autres l'acquièrent avec moi ; cela fait partie de mon bonheur de donner mes soins à ce que beaucoup d'autres comprennent comme moi, de sorte que leur entendement et leurs désirs s'accordent (*conveniant*) avec mon entendement et mes désirs [4]. »

Descartes était parti du fini pour atteindre l'in-

3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 14.

fini. La démarche de Spinoza est inverse. Il est vrai que les deux philosophes se proposent des fins très différentes. Le cartésianisme est essentiellement une philosophie de la connaissance qui ne s'oriente pas vers les problèmes de l'Etre, mais qui cherche avant tout des certitudes pour fonder le monde en vérité. Spinoza, au contraire, s'installe d'emblée dans le réalisme dogmatique. La Nature infinie, éternelle et une, précède en fait et en droit la finitude du *cogito* et le strict parallélisme de l'*ordo idearum* et de l'*ordo rerum* nous interdit, au départ tout au moins, d'attribuer à l'idée une dignité ontologique supérieure à la chose. Dans la lettre XL à Jarig Jelles, en date du 25 mars 1667, Spinoza, critiquant Descartes, affirme que « la puissance dont la pensée dispose pour penser n'est pas plus grande que la puissance dont dispose la nature pour exister et pour agir ». L'Attribut-Etendue constitue l'essence de la Substance au même titre que l'Attribut-Pensée. C'est pourquoi Spinoza n'est jamais passé par l'idéalisme critique et le doute cartésien. Il a voulu décrire quelque chose qui est déjà là : l'être. Aussi sa méthode est-elle plutôt compréhensive que scientifique.

Au fond, pour lui, le doute méthodique n'est qu'un jeu de l'esprit. Le philosophe de La Haye a trop connu le poids du Monde. Le drame de son excommunication et son existence solitaire dans le délaissement et l'incompréhension l'ont certainement empêché de prendre au sérieux l'*époché* cartésienne. Et puis le temps presse, il le sait bien. Un passage du *Traité de la Réforme*

de l'Entendement est lourd de sens : « Je me voyais en effet dans un péril extrême, et contraint de chercher de toutes mes forces un remède, même incertain. De même qu'un malade mortellement atteint et qui sent venir une mort certaine s'il n'applique un remède, est contraint de le chercher de toutes ses forces, si incertain soit-il, car il place tout son espoir en lui [5]. »

Ce phtisique veut vivre et n'est-ce pas le malade qui sait le mieux aimer et comprendre la valeur de la vie ? Aussi, on sent chez Spinoza un effort constant pour concevoir les choses dans leur actualité vivante et, longtemps avant Bergson, il a su faire le procès de la connaissance abstraite qui demeure incapable de réunir dans un tout intelligible ce qu'elle a d'abord posé comme essentiellement distinct [6]. Le radicalisme subjectiviste et idéaliste, qui prétend tout ramener à la pensée, peut difficilement dépasser la subjectivité vide et formelle sans se renier. On connaît la boutade de Stendhal disant que Descartes commence par tout révoquer en doute, pour se mettre à raisonner comme un moine quelques lignes plus loin. Quoi qu'il en soit, Spinoza avait trop le sens des valeurs vitales, lui qui a écrit que la joie est un accroissement de l'être et qu'elle est toujours bonne par elle-même et qui a affirmé hautement que la vraie sagesse n'est pas une méditation de la mort mais une

5. T.R.E., 7.
6. Cf. surtout la lettre à L. Meyer sur l'Infini Ep. XII.

méditation de la vie, pour se contenter du spiritualisme subjectiviste. C'est l'Etre total qu'il veut connaître pour en témoigner. En cela, son naturalisme reste dans la tradition de l'esprit de la Renaissance que refusait le cartésianisme.

Ce réalisme ontologique explique que la Politique suive immédiatement la Philosophie générale, dans le programme dressé par Spinoza : « ... il est nécessaire de comprendre assez la Nature pour acquérir une telle nature humaine, puis de former une société capable de permettre au plus grand nombre d'arriver aussi facilement et aussi sûrement que possible à ce but [7] ». Car, non seulement l'homme n'est pas pur esprit, mais encore il ne vit jamais seul. Aristote avait raison de voir en lui un animal politique [7 *bis*].

La philosophie devra donc dépasser une double aliénation : d'une part l'ignorance, d'autre part la séparation entre les hommes. Il ne s'agit d'ailleurs que de deux aspects d'un seul et même problème, puisque tout savoir adéquat implique la reconnaissance de l'unité universelle. En effet, si je conçois clairement que la Substance contient en elle-même tous les êtres et si je comprends que tous les modes finis de la Nature, y compris moi-même, n'existent que relativement, comme affection de la Substance, je dois reconnaître

7. T.R.E., 14.

7 bis. Cf. T.P., II, 15 : « Si, du fait que les hommes à l'état de nature ne sauraient guère réaliser leur indépendance, les amateurs de définitions en forme veulent dire que l'homme est un animal social, je n'y vois pour ma part aucun inconvénient. »

qu'il n'existe pas de situation métaphysique privilégiée dans le Monde. C'est pourquoi mon salut personnel se trouve nécessairement lié à celui de mes semblables. La condition humaine se laisse saisir à la réflexion comme une identité de situation fixant des rapports nécessaires de réciprocité. Ces rapports, d'abord simplement subis et vécus dans la contrainte, deviennent de plus en plus conscients et volontaires au fur et à mesure que l'homme s'éloigne de l'état de nature et des conflits biologiques, puisque : « Toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par un sentiment qui est une passion, nous pouvons être déterminés à les faire sans lui, par la Raison [8]. » Le passage de la vie passionnelle à la vie rationnelle n'est d'ailleurs pas une évasion hors nature d'un être qui s'affranchirait de ses lois, il ne s'agit que du développement des nécessités et des propriétés contenues dans la nature de l'homme, être doué de raison et destiné à vivre selon les lois de la Raison, dans une société humaine, selon la loi humaine.

Les nécessités de la vie sociale transforment ainsi les antagonismes de la vie selon le droit de nature et la lutte de tous contre tous en une volonté consciente de vie commune. Alors que, dans l'état de nature, chaque individu ne peut et ne doit compter, sous peine de destruction, que sur sa propre puissance, l'établissement d'un ordre social humain nécessite au contraire la création de rapports nouveaux, réunissant les

8. Eth., IV, LIX.

conditions nécessaires au bonheur de tous, qui ne peuvent se réaliser que par une pratique et une volonté commune [9]. C'est ce qui explique la préférence marquée de Spinoza pour le régime démocratique, qu'il considère comme le système politique le plus naturel et le plus libre de tous [10].

Dans l'état de nature, l'homme est un loup pour l'homme, *Homo homini lupus,* comme disait Hobbes. Mais, dans la société civile, qui est le véritable milieu humain, les rapports entre les individus changent de sens, l'homme devient un Dieu pour l'homme, *Homo homini Deus.* Les impératifs du droit de nature, fondés sur l'opposition et la lutte impitoyable, deviennent dans l'état civil des impératifs de coopération. Cela ne veut pas dire que les contradictions naturelles et la lutte de tous contre tous disparaissent définitivement de la Cité, mais, en tout cas, ce qui

9. Eth., IV, XXXV : « Dans la seule mesure où les hommes vivent sous la conduite de la Raison, ils s'accordent toujours nécessairement par nature. » Cf. également le corollaire I de la même proposition : « Car ce qui est le plus utile à l'homme, c'est ce qui s'accorde le mieux avec sa nature, c'est-à-dire l'homme. Or l'homme agit, absolument parlant, selon les lois de sa nature, quand il vit sous la conduite de la Raison, et dans cette seule mesure il s'accorde toujours nécessairement avec la nature d'un autre homme. Donc, parmi les choses singulières, rien n'est plus utile à l'homme qu'un homme, etc. »

10. T.T.P., chap. XVI : « Je pense avoir assez clairement montré jusqu'ici quels sont les principes du régime démocratique. Si, pour procéder à mon exposé, je l'ai préféré aux autres régimes, c'est qu'il semble le plus naturel et le plus susceptible de respecter la liberté naturelle des individus. »

était une impossibilité dans l'état de nature, par exemple la confiance ou la bonne foi, la paix ou la liberté, devient une nécessité dans le droit civil. La cité seule est le sol de la liberté et « l'homme qui est conduit par la Raison est plus libre dans l'Etat où il vit selon le décret commun, que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même [11] ».

Dans le *status naturalis,* l'individu se trouve séparé des autres en restant soumis aveuglément à la passion, car la passion est une aliénation de soi dans la pure immédiateté. Au contraire, dans l'état civil, l'individu atteint l'universalité par la reconnaissance d'autrui. Les rapports individuels cessent d'être joués inconsciemment et passivement. Ils sont posés comme principes rationnels et universels, valables pour tous. La passion divise, la Raison unifie.

Nous pouvons donc constater que la Politique de Spinoza constitue un élément organique de sa conception du monde. Dès l'origine, les problèmes socio-politiques occupent la pensée de l'auteur de l'*Ethique.* Inversement, le sentiment primitif de l'unité universelle demeure le fil conducteur de l'élaboration intellectuelle des théories politiques de Spinoza. Par exemple, le passage de l'état pré-social agressif à la vie communautaire dans la Cité ne doit pas être compris comme une rupture ou une transformation d'un état « naturel » en état « artificiel ». Spinoza précise lui-même que ce qui distingue sa

11. Eth., IV, LXXIII.

propre politique de celle de Hobbes, c'est que pour lui l'état civil représente la continuation de l'état de nature [12].

La liberté humaine ne supprime pas les conditions naturelles. Elle n'est que la réalisation progressive, dans l'histoire, des nécessités de la nature de l'homme face aux nécessités de l'environnement extérieur qui comprend la Nature physique et les autres hommes. Mais l'homme, être naturel doué de raison, porte en lui-même de quoi transformer le déterminisme des causes extérieures en déterminations volontaires, sans qu'il soit besoin de faire intervenir un principe transcendant la Nature. Car l'esprit humain est en partie passif et en partie actif. Mais, dans la mesure où il a des idées adéquates, il est nécessairement actif [13], c'est-à-dire libre.

Ici nous remarquerons que Spinoza ne considère pas la Raison comme une simple faculté formelle de connaissance, mais qu'elle représente aussi pour lui un véritable mode d'expression historique de la réalité humaine. La conception classique d'une Raison raisonnante, simple organe de la connaissance adéquate s'accompagne chez Spinoza de la notion dialectique d'une Raison historique vivante, mise en œuvre par

12. Ep. L à Jarig Jelles : « Vous me demandez quelle différence il y a entre Hobbes et moi quant à la politique : cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance, il l'emporte sur eux ; c'est la continuation de l'état de nature. »
13. Eth., III, I.

une pratique commune, *praxis communis* [14] existant par le jeu des volontés individuelles, bien que dépassant chaque sujet individuel [15].

Bien entendu, nous restons encore, avec cette notion de *praxis communis,* plus près de l'idée cartésienne de sens commun que de l'idée marxiste de *praxis.* Marx donnera à cette notion le sens précis d'une action concrète étroitement liée aux conditions matérielles de la production et du travail des hommes. Le concept de la lutte des classes échappant à Spinoza, la *praxis* spinoziste se situe encore au niveau abstrait de la métaphysique des mœurs, des relations sociales en général, et non pas sur le plan des rapports économiques et politiques réels. Elle reste toujours formelle parce qu'elle n'est pas conçue en fonction d'un travail et d'une pratique de classe, mais en terme idéal d'intérêt général.

Chez Spinoza, le sens du collectif et des réalités socio-historiques est étroitement mêlé à la

14. On trouve cette expression dans l'*Ethique*, IV, XLV, scolie 2 : « C'est pourquoi, user des choses et y prendre plaisir autant qu'il se peut (non certes jusqu'au dégoût, car ce n'est plus y prendre plaisir) est d'un homme sage... C'est pourquoi cette ordonnance de la vie est parfaitement d'accord avec nos principes et avec la pratique commune (*Hoc itaque vivendi institutum et cum nostris principiis et cum communi praxi optime convenit*). » Le terme *praxis* n'est pas très fréquent sous la plume de Spinoza. Il s'oppose à l'utopie politique. (Roland Caillois : Spinoza : Œuvres, note 183.) Nous avons relevé ce mot à deux reprises dans le chap. I du *Tractacus Politicus.*

15. Eth., II, XXXVII : « Ce qui est commun à toutes choses et qui est également dans une partie comme dans le tout, ne constitue l'essence d'aucune chose singulière. » — Voir aussi T.P., II, 13.

recherche du salut. Pourtant, cette constatation ne doit surtout pas nous laisser croire que Spinoza n'a eu aucune expérience de l'opposition déchirante entre l'éternité et l'histoire. Bien au contraire, son point de départ repose précisément sur le sentiment aigu d'une contradiction essentielle de la condition humaine : l'opposition fondamentale du salut éternel et de l'existence historique. C'est même par une vision tragique de la vie que débute le spinozisme. Les considérations mélancoliques et désabusées du début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* nous font penser à l'Ecclésiaste. Malgré tous ses efforts pour dépouiller sa pensée des nuances affectives afin d'atteindre la plus glaciale objectivité et en dépit de la conviction profonde que la liberté commence dans la Cité, la conscience malheureuse originelle de l'auteur de l'*Ethique* remonte parfois en surface, dans les moments de lassitude. En 1665, Spinoza s'adresse en ces termes à Oldenburg : « ... je n'estime pas avoir le droit de me moquer de la nature, et bien moins encore de m'en plaindre, quand je pense que les hommes, comme les autres êtres, ne sont qu'une partie de la nature, et que j'ignore comment chacune de ces parties s'accorde (*convenait*) avec le tout et lui est conforme, comment, par ailleurs, chaque partie se rattache aux autres ; ce n'est que par ce défaut de connaissance que certains êtres de la nature, dont je n'avais qu'une perception incomplète et mutilée, et qui n'étaient guère ainsi conformes à un esprit philosophique, m'ont paru jadis vains, désordonnés et absurdes.

Mais, maintenant, je laisse à chacun la liberté de vivre selon son naturel ; ceux qui le veulent, certes, peuvent mourir pour leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité [16]. » Ne perdons pas de vue le caractère humain de tout système philosophique — si rigoureux soit-il — qui reflète toujours l'aventure personnelle d'un homme qui s'efforce, avec les moyens du bord, de traduire en concepts une réalité qui se dérobe et lui résiste. Une philosophie comporte nécessairement des fluctuations, des retouches et des hésitations et elle parvient difficilement à masquer entièrement les flottements de l'esprit de celui qui les a vécus.

Cependant, si Spinoza a pu éprouver la contradiction entre l'éternité et l'historicité, il ne conçoit pas cette opposition comme une antinomie irréductible. Le spinozisme apparaît même essentiellement comme une tentative pour dépasser l'opposition de l'éternité et de la durée, de l'infini et du fini, de l'Etre en soi et de la conscience. Ni l'un ni l'autre des deux termes de l'antithèse ne peut être supprimé ou ramené purement et simplement à son contraire. Spinoza refuse et le mobilisme et l'éléatisme qui relèvent l'un et l'autre d'un point de vue abstrait et antidialectique. Eternité de la substance infinie et existence concrète dans la durée des modes finis constituent bien deux pôles de l'Etre, mais il ne s'agit pas d'une opposition ontologique en deux régions distinctes, comme dans le platonisme ou

16. Ep. XXX.

dans le christianisme. La Substance est une. Le réel ne se dédouble donc pas en monde intelligible d'une part et monde sensible de l'autre. On ne peut pas non plus parler ici d'émanatisme, et l'imperfection de l'existence terrestre ne procède pas d'une dégradation centrifuge en dehors de la sphère de l'Etre éternel. Si les modes sont des déterminations finies de la Substance infinie, les rapports de Dieu et des créations seront des rapports de contenant à contenu et on peut considérer que les choses singulières existent dans l'étoffe même de l'éternité divine. Au fond, la différence entre Dieu et les créatures est plutôt quantitative que qualitative, Spinoza ayant vidé l'idée de perfection de son acception théologique. En effet, « plus chaque chose a de perfection, plus elle agit et moins elle est passive ; inversement, plus elle agit, plus elle est parfaite [17] ». Donc, la perfection divine, n'est autre que sa puissance infinie d'agir. L'imperfection humaine se définissant, au contraire, par une puissance limitée d'agir, la différence est donc de degré, non de nature. C'est pourquoi l'existence sensible ne peut être comprise comme une sorte de pâle reflet de l'Univers intelligible. Même la connaissance sensible contient quelque chose de positif et d'irréductible. Pour Spinoza, la vie terrestre n'est pas, comme dans la philosophie chrétienne, le prélude imparfait des glorieuses perfections d'un au-delà transcendant. Bien qu'il soit très difficile de se prononcer sur la nature

17. Eth., V, xl.

exacte du salut spinoziste, une chose est certaine, c'est que les conceptions de Spinoza diffèrent profondément des doctrines religieuses traditionnelles sur l'immortalité de l'âme. L'auteur du *Traité Théologico-politique* reste étranger aux idées eschatologiques. Des considérations sur la fin du Monde, le jugement dernier ou la résurrection, n'auraient absolument aucun sens dans son système philosophique. Le salut spinoziste ne consiste pas dans le passage d'un monde dans un autre, mais dans la reconnaissance par l'esprit de ce qu'il possède de toute éternité. Cette reconnaissance s'effectue ici-bas par le troisième genre de connaissance : la *Scientia intuitiva*. Loin de transcender la vie, l'éternité de l'homme s'inscrit dans son existence actuelle et concrète. Elle se trouve déjà présente en nous, chaque individu constituant une modalité de deux des attributs infinis et éternels de Dieu : la Pensée et l'Etendue.

L'immanentisme de Spinoza lui permet donc de penser en dialecticien et non en métaphysicien abstrait les rapports de l'existence concrète et de l'éternité, qui s'impliquent mutuellement et nécessairement, puisque l'éternité divine n'est pas une région ontologique supérieure ou une réalité extérieure au monde, comme dans la perspective théiste, car l'esprit humain contient nécessairement un élément éternel que le troisième genre de connaissance permet de dévoiler [18].

18. Eth., V, xxxi, scolie : « ... l'esprit est éternel en tant qu'il conçoit les choses sous l'espèce de l'éternité... »

II. MÉTHODE GÉOMÉTRIQUE ET RÉALISME EMPIRIQUE.

Un autre point mérite une attention particulière. C'est le problème de la méthode spinoziste. N'y a-t-il pas un hiatus irréductible entre la méthode géométrique déductive de l'Ethique et la méthode réaliste et inductive des Traités politiques ? Cette divergence méthodologique ne suffit-elle pas pour rompre irrémédiablement l'unité de la pensée de Spinoza ?

Remarquons en premier lieu que Spinoza envisage la réflexion sur les sujets sociaux avec une rigueur et une objectivité qui ne cèdent rien à la stricte méthode géométrique. « De plus, écrit-il dans le *Traité Politique,* en vue de conserver, dans le domaine de la science politique, une impartialité identique à celle dont nous avons l'habitude lorsqu'il s'agit de notions mathématiques, j'ai pris grand soin de ne pas tourner en dérision les actions humaines [19]... » Spinoza,

Eth., II, XLIV, corollaire 2 : « Il est de la nature de la Raison de percevoir les choses sous une certaine espèce d'éternité (*sub quadam aeternitatis specie*). » Voir aussi *ibid.* Dém. : « Il est de la nature de la Raison, en effet, de considérer les choses comme nécessaires, et non comme contingentes. Et cette nécessité des choses, elle la perçoit de façon vraie, c'est-à-dire comme elle est en soi. Mais cette nécessité des choses est la nécessité même de la nature éternelle de Dieu ; il est donc de la nature de la Raison de considérer les choses sous cette espèce d'éternité. »

19. T.P., I, 4.

auteur politique, considère les actions humaines, les sentiments, etc., comme des choses de la Nature et il voit déjà dans les faits sociaux de simples propriétés caractéristiques de la nature humaine, qui devront être étudiées de la même manière que s'il s'agissait des propriétés naturelles du monde physique. On doit traiter des passions humaines de la même façon que s'il s'agissait de lignes, de plans, et de solides. Notons toutefois qu'il s'agit là d'un parti pris méthodologique de combat, plutôt que d'un véritable principe philosophique. Spinoza avait trop le sens du concret pour rester fidèle à ce mécanisme sociologique sans nuance. Faut-il l'en blâmer ?

Néanmoins, nous rencontrons les deux procédés dans les écrits spinozistes : méthode démonstrative *a priori* sous forme géométrique et méthode inductive *a posteriori* et empirique. Que signifie ce parallélisme méthodologique ?

On a essayé parfois d'expliquer l'emploi de la méthode géométrique par le machiavélisme de Spinoza, dont le dessein aurait été de dissimuler sa pensée sous un appareil géométrique compliqué et propre à décourager ou à égarer les esprits malveillants, tout en en imposant aux âmes naïves par la rigueur des démonstrations mathématiques [20]. Mais une telle explication paraît sans

20. Cf. par exemple A. Rivaud : *Histoire de la Philosophie*. Paris, P.U.F., 1948-50. 3 vol. t. III, p. 275 : « *L'Ethique* doit à ce procédé (la méthode géométrique) une certaine obscurité d'ensemble qui contraste avec la précision incisive de maint détail. Bon moyen pour dissimuler à un lecteur un peu naïf, des opinions souvent subversives, en tout cas très opposées à l'orthodoxie

valeur. D'abord parce que Spinoza n'a utilisé la démonstration géométrique que dans une partie de son œuvre : les *Principes,* l'*Ethique* et l'appendice du *Court Traité,* ensuite parce que la méthode de l'*Ethique* ne peut tromper personne. Les définitions et les axiomes, les postulats et les propositions sont par eux-mêmes d'une clarté pleinement significative et le lecteur pressé n'a nullement besoin de suivre Spinoza dans le dédale des démonstrations et des scolies pour comprendre les idées de l'auteur. Est-il possible de suspecter Spinoza d'avoir essayé de dissimuler l'essentiel de sa pensée, en la travestissant d'un voile géométrique, quand on lit par exemple la proposition 2 du livre II : « L'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose étendue [21]. » Quel est le lecteur du XVIIe, si naïf qu'on puisse l'imaginer, qui aurait pu lire cette affirmation sans broncher ? D'ailleurs, en fait, les gardiens de l'orthodoxie ont très bien senti les caractères subversifs de la philosophie de Spinoza. Toute la circonspection du penseur de La Haye n'a pu éviter d'exciter la haine et même si l'on admet que l'auteur de l'*Ethique* a voulu user de dissimulation, on doit reconnaître que, finalement, personne n'a été dupe. Ses contemporains ont senti instinctivement le danger. C'est pourquoi les réfutations ont été si nombreuses et

juive ou chrétienne. » Voir également : *ibid.*, p. 337 : « Prises à l'artifice des démonstrations mathématiques employées à déguiser l'essentiel de sa pensée, beaucoup d'âmes naïves ont cru trouver dans son œuvre comme une religion épurée et devenue rationnelle. »

21. Eth., II, II.

si violentes dans la forme. Tous ont compris que jamais la foi traditionnelle n'avait été si sérieusement menacée. Bien sûr il existait déjà un courant libertin, mais les fameux « déistes » du P. Mersenne étaient bien inconsistants comparés à Spinoza. Les Eglises n'avaient pas grand-chose à craindre de quelques « esprits forts » qui affichaient un sensualisme mondain, et de bon ton pendant leur vie, avant de se rapprocher de la religion lorsqu'ils sentaient venir la mort, pour faire une fin édifiante. Ceux-là ne comptaient guère. Le libertinage n'était qu'une attitude et non une philosophie. Avec Spinoza, il s'agissait de tout autre chose. Cette fois, les fondements mêmes de la tradition se trouvaient ébranlés sur le plan philosophique et d'une manière systématique par un esprit d'une grande envergure [22].

Les contemporains de Spinoza ont donc eu une conscience claire et immédiate des dangers de sa doctrine, et, admettre que l'auteur de

22. C'est ce qu'avait bien compris L. van Velthuysen. Cf. sa lettre à J. Osten, Ep. XLII : « Quelle est l'origine de cet homme, ou bien quel est son principe de vie, je l'ignore ; et il n'importe pas de le savoir. Son livre est la preuve suffisante qu'il n'a pas l'esprit étroit et qu'il n'est ni superficiel ni rapide dans cette étude sur les controverses qui agitent les chrétiens d'Europe... pour avoir voulu éviter le péché de superstition, c'est la religion tout entière qu'il a rejetée. Tout au moins ne s'est-il pas élevé au-dessus de la religion des déistes qui sont partout, et particulièrement en France, assez nombreux (telles sont les mœurs de ce siècle pervers — *pessimi seculi*) ; Mersenne a publié contre eux un traité que je me rappelle avoir lu jadis. Mais je ne crois pas qu'un de ces déistes ait écrit pour cette cause si mauvaise avec autant de méchanceté, d'habileté et de finesse que l'auteur de cette dissertation. »

l'*Ethique* ait choisi de rédiger son ouvrage *more geometrico* dans l'intention de dissimuler sa véritable pensée, nous semble une hypothèse dénuée de fondements. Le choix du mode d'expression géométrique comme méthode de pensée, dans l'*Ethique,* doit s'expliquer par des raisons plus profondes.

Spinoza ne paraît pas avoir accordé à la méthode géométrique, en tant que telle, une valeur absolue. La meilleure preuve en est qu'avant de l'utiliser dans l'*Ethique,* il l'avait déjà employée dans les *Principes* [23]. Or, dans les *Principes de la Philosophie de Descartes,* Spinoza n'exprime pas sa propre philosophie. La préface de L. Meyer nous prévient formellement et avec insistance sur ce point [24]. Dans cet ouvrage Spinoza se contente d'exposer les conceptions cartésiennes d'après les *Principes.* En fait, il s'agit d'un ouvrage scolaire et didactique, ayant pour base le cours que Spinoza avait

23. *Renati Descartes Principiorum Philosophiae Pars I & II. More Geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Accesserunt Ejusdem Cogitata Metaphysica. In quibus difficiliores, quae tam in parte Metaphysices generali, quam speciali occurunt, quaestiones breviter explicantur. Amstelodami, Apud Johannem Riewerts, in vico vulgo dicto, de Dirk van Assen-Steeg, sub signo Martyrologii. 1663.*

24. *Princ.* Préface : « Ayant promis d'enseigner à son élève la philosophie de Descartes, il se fit une religion de ne pas s'en écarter d'un pouce... que nul ne croie donc que l'auteur enseigne ici ses propres idées ou même celles qu'il approuve ; car, encore qu'il en estime certaines valables, qu'il avoue en avoir ajouté quelques-unes, il en rejette cependant beaucoup qu'il estime fausses et leur oppose une opinion foncièrement opposée. »

dicté à un jeune homme : Casearius, à qui il enseignait la philosophie cartésienne [25]. Par conséquent, nous sommes obligés de constater que Spinoza s'est servi de la démonstration géométrique dans un ouvrage où il expose des idées qui, non seulement ne sont pas les siennes, mais encore qui sont parfois diamétralement opposées à ses vues personnelles [26]. On pourrait donc en conclure que la méthode géométrique n'a eu qu'une importance méthodologique aux yeux de l'auteur de l'*Ethique*.

Pourtant, cette conclusion n'est pas entièrement satisfaisante. Ou, plus exactement, il convient ici de nuancer ses interprétations. Pourquoi Spinoza a-t-il choisi d'écrire son ouvrage fondamental précisément sous forme de démonstration géométrique ? Pour démêler les raisons complexes de ce choix significatif, il faut, une fois encore, ne pas perdre de vue la situation du philosophe, ni sa personnalité.

Il est visible que les grands sujets philosophiques développés dans l'*Ethique :* unité et infinité de la Substance, nécessité universelle, voire théorie de l'Etat, concordent tous exactement avec les idées contenues dans les autres ouvrages spinozistes. Tous ces thèmes, apparus dès les premiers écrits de jeunesse, se retrouvent dans les Traités politiques. Pourtant, on sent bien que l'*Ethique* a possédé une valeur et un sens particuliers dans la vie personnelle de

25. Voir Ep. VIII et IX. — Ep. XIII à Oldenburg.
26. Par exemple le scolie de la prop. XV de la I[re] partie des *Principes*, concernant la liberté de jugement.

Spinoza. En élaborant son *Ethique,* Spinoza a voulu réaliser l'ouvrage de sa vie. On peut remarquer que tous les ouvrages de Spinoza sont restés inachevés, sauf deux : l'*Ethique* et le *Tractatus Theologico-Politicus.* Dans cette œuvre de maturité, son *Magnum Opus,* restée inédite de son vivant et à laquelle il a certainement travaillé jusqu'à sa mort — la retouchant et la perfectionnant sans cesse —, Spinoza s'est efforcé de formuler dans une concentration synthétique totalisante et définitive toutes ses idées à l'intérieur d'un ensemble systématique clos, achevé et se suffisant à lui-même. Vue sous cet angle, l'*Ethique* prend une certaine signification. Il s'agit d'une véritable somme philosophique, d'une sorte de « microcosme » qui reproduit, à une échelle réduite, le « macrocosme » de l'œuvre spinoziste tout entière. La construction méthodique et patiente de cet ouvrage a été, en même temps qu'une édification intellectuelle, un véritable drame personnel, dans lequel et par lequel Spinoza a joué son destin philosophique. Isolé, il a dû réaliser sa vocation philosophique dans la solitude. Mais on écrit toujours pour un public, réel ou imaginaire, et Spinoza n'avait pas de véritable public. Il n'enseignait pas. Il ne pouvait même pas publier librement. Bien sûr, il lui restait le cercle étroit de ses amis. Mais, malgré tout leur dévouement admiratif, étaient-ils vraiment capables de le comprendre ?

Il était pourtant nécessaire que le solitaire du Paviljoengracht puisse s'arracher à l'immédiateté vide de la simple évidence intérieure et par-

vînt à « objectiver » le contenu de sa conscience privée. Mais, comment extérioriser sa propre vérité lorsque les possibilités normales du dialogue avec autrui font défaut ? « En effet, les objets invisibles et destinés à être saisis par la seule pensée ne peuvent être perçus que par démonstration. Faute de démonstration, à quel regard apparaîtraient-ils [27] ? » Comment sortir de soi-même et où trouver des certitudes apodictiques sans appui extérieur ?

Condamné au soliloque philosophique, Spinoza avait donc besoin d'un moyen d'expression absolu, propre à entraîner nécessairement à la fois le dévoilement de la vérité à la conscience et la connaissance de la vérité comme vérité, dans un même mouvement de l'esprit. Il lui fallait constituer le savoir philosophique dans sa propre subjectivité, tout en lui donnant un fondement universel et nécessaire pour toute connaissance rationnelle possible. Spinoza a donc été amené à une conception immanentiste de la vérité, par laquelle la connaissance du vrai n'a besoin d'aucune autre justification que son propre développement interne. L'idée est une conscience et c'est uniquement en vertu de ses propriétés intrinsèques qu'une idée vraie peut être dite vraie. Aussi, on ne trouvera pas étonnant que Spinoza ait cru trouver le langage même de la vérité dans le raisonnement mathématique. Les propositions géométriques sont des vérités éternelles, elles sont vraies en-soi et pour-soi. Mais

27. T.T.P., XIII.

surtout, le symbolisme mathématique permet à la raison de tirer d'elle seule des vérités qui en engendrent d'autres, selon un enchaînement nécessaire ne dépendant que de la seule forme immanente de l'entendement : *potentia intellectus.*

Naturellement, il faut se replacer dans l'atmosphère scientifique du XVIIe siècle pour comprendre pleinement une pareille confiance dans les vertus philosophiques du raisonnement mathématique. Ce siècle connut un essor impressionnant des sciences mathématiques avec Galilée, Descartes, plus tard Leibniz et Newton, après les travaux de François Viète (1540-1603) qui avait généralisé l'emploi de la symbolique algébrique [28]. C'est au XVIIe siècle qu'on a vraiment pris conscience des immenses possibilités d'application des mathématiques et les plus grands

28. Les œuvres de Viète furent éditées à Leyde en 1646 par François Van Schooten : *Francisci Vietae. Opera Mathematica in unum Volumen congesta ac recognita, opera atque Studio Fr. A Schooten Leydensis. Lugduni Batavorum, 1646.* Spinoza possédait cet ouvrage dans sa bibliothèque. Pour la bibliothèque de Spinoza, voir *A. J. Servaas Van Rooijen : Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédict Spinoza, publié d'après un document inédit, avec des notes biographiques et bibliographiques et une introduction, par A. J. Servaas Van Rooijen, archiviste de La Haye, et des notes de la main de M. le Dr. David Kaufmann, professeur à Budapest.* La Haye, W. C. Tengeler — Paris, Mounérat, 1888. *J. F. Nourrisson : La Bibliothèque de Spinoza* (Revue des Deux Mondes, CXII, août 1892), pp. 811-833. *P. Vulliaud : Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque.* Paris, Chacornac, 1934. — *J. Pannier : Les livres protestants chez Spinoza.* (Montpellier. Etudes théologiques et religieuses, 1935, X), pp. 56-59.

esprits du temps, comme Descartes et Leibniz, ont été hantés par l'idée d'une mathématique universelle. Il est naturel que le progrès scientifique engendre, parmi ceux qui en sont les témoins, un optimisme épistémologique parfois exagéré. Déjà, dans le *Discours de la Méthode,* Descartes s'était étonné de voir que des principes aussi fermes et certains que ceux du raisonnement mathématique n'avaient pas encore pu trouver un champ d'application moins étroit : « je me plaisais surtout aux Mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons ; mais je ne remarquois point encore leur vray visage, et pensant qu'elles ne servaient qu'aux Arts Mechaniques, je m'estonnois de ce que, leurs fondements estans si fermes et si solides, on n'avoit rien basti dessus de plus relevé [29]. » Bien entendu, au temps de Spinoza on était encore loin d'envisager la possibilité d'une géométrie non euclidienne éloignée des données communes du géométrisme naïf. Comment un homme du XVIIe siècle aurait-il pu soupçonner qu'il viendrait un jour où l'on verrait dans les postulats et les définitions mathématiques de simples conventions à la manière de H. Poincaré ? Spinoza a vraiment cru que les propositions mathématiques reflétaient d'une manière parfaitement adéquate les structures objectives du réel. C'est ce qui explique qu'il ait vu, dans l'exposition géométrique de ses idées, un moyen de dépassement de la pure et simple

29. *Descartes : Œuvres.* Publiées par *Charles Adam* et *Paul Tannery.* Paris, Léopold Cerf, 1897-1913 : VI, p. 7.

conscience privée, reconnue comme subjectivité finie et abstraite, en la faisant disparaître derrière l'objectivité concrète de la Raison éternelle.

Cependant — et en dépit de ce que Spinoza lui-même a pu s'imaginer — la méthode de l'*Ethique* est davantage une technique d'expression qu'une démonstration géométrique en règle. Comme le remarque N. Berdiaev, il serait absurde de soutenir sérieusement que la méthode des géomètres ait pu conduire Spinoza à la conception du Monde qui est la sienne [30]. Mais, elle lui aura servi à se donner la médiation qui lui était nécessaire pour formuler d'une manière rigoureuse des évidences intérieures implicites, en se les dévoilant à lui-même sous la forme de l'extériorité apodictique et même contraignante, puisque nous ne sommes pas libres de refuser les évidences objectives de la démonstration géométrique qui s'imposent irrésistiblement à l'esprit.

Finalement, dans l'*Ethique,* Spinoza « explique » l'idée de Dieu plus qu'il ne démontre. Il ne serait peut-être pas exagéré de dire que Spinoza a écrit son célèbre ouvrage surtout pour lui-même, afin de se raconter Dieu en le laissant se révéler dans sa vérité, à lui, Spinoza, écrivain demeurant à La Haye, à travers le développe-

30. *Nicolas Berdiaev : Essai d'autobiographie spirituelle.* Traduit du russe par E. Belenson. Paris, Buchet Chastel-Corrêa, 1958. Coll. « La Barque du Soleil », p. 108. « Il serait ridicule de croire que Spinoza ait obtenu sa cognition par une méthode géométrique. A l'origine, la cognition philosophique de Spinoza est aussi intuitive que la cognition philosophique de n'importe quel philosophe digne de ce nom. »

ment nécessaire de l'ordre éternel des essences géométriques. On remarquera que le philosophe n'a jamais montré beaucoup d'empressement à divulguer son ouvrage et s'il en confiait parfois des fragments à des tiers, c'était toujours à des gens sûrs. C'est ainsi que Leibniz n'a pu satisfaire sa curiosité, pendant son séjour à Paris, Spinoza ayant refusé à Schuller et à Tschirnhaus l'autorisation de lui communiquer ses écrits [31]. D'autre part, le spinozisme ayant des origines affectives et mystiques [32], il fallait absolument que Spinoza se rende explicite et pleinement intelligible le contenu de la définition de Dieu. Parti du sentiment panthéistique de l'unité cosmique [33], l'auteur de l'*Ethique* s'est efforcé de

31. Cf. Ep. LXXII à Schuller.

32. C'est ce que constate *A. Rivaud : La nature des modes selon Spinoza.* (R.M.M. juillet-septembre 1933), pp. 281-308 : « ... le spinozisme est véritablement une intuition, plus qu'une doctrine logique, ... il implique initialement une sorte d'acte de foi, sans lequel tout le mécanisme des démonstrations s'écroule aussitôt. Tel est le sort commun de tous les grands systèmes et de toutes les religions » (p. 308).

33. Une psychanalyse de Spinoza pourrait seule nous aider à comprendre son sentiment panthéistique originaire. Baruch avait six ans quand il perdit sa mère. Source et expérience primitive de l'Etre tout à la fois, la mère disparue et inaccessible hante l'Univers de l'enfant. Cette expérience enfantine de l'Etre primordial, vécue sur le mode de l'absence et tragiquement éprouvée comme telle par le petit orphelin, donne au Monde tout entier une certaine qualité affective négative et unifiante, qui fait que l'Etre qui englobe tout demeure à jamais insaisissable. Certains thèmes spinozistes, comme celui de l'impassibilité de la Substance-Mère, qui ne peut aimer, ni haïr personne, tout en restant le seul objet de la véritable béatitude, prendraient alors tout leur sens.

sortir de l'ineffable et de la simple conscience immédiate de l'unité universelle, pour passer sur le plan de la connaissance et du savoir par le détour de la Raison, sans laquelle la croyance n'est rien. Car le mysticisme spinoziste voit dans la Raison le moyen d'atteindre la béatitude, l'amour de Dieu étant un amour intellectuel : *Amor Dei intellectualis*. Il y a dans l'*Ethique* une dialectique de l'intuition et de la raison, de la foi et du savoir, qui s'éclairent réciproquement et se renforcent mutuellement. Bergson pense probablement au Spinoza de l'*Ethique* quand il écrit, dans un passage célèbre, à propos de ce point unique autour duquel le philosophe élabore son système conceptuel : « En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa correction : ainsi, de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle. Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer [34]. »

34. *H. Bergson : L'Intuition philosophique.* Conférence faite au Congrès de philosophie de Bologne le

C'est pourquoi cette méthodique et lente progression, dans le labyrinthe des démonstrations, des corollaires et des scolies, était nécessaire à Spinoza pour objectiver hors de lui-même, pour « matérialiser » dans un bloc systématique inattaquable, aux arêtes bien tranchées, la nébuleuse de sa vision primitive du Monde. Car c'est à un véritable ouvrage d'art que nous avons affaire. Avec la patiente minutie de l'ouvrier, le polisseur de verre a assemblé des matériaux parfois disparates [35] pour construire son *Ethique,* éliminant les objections une par une, discutant les thèses de ses devanciers, polémiquant parfois avec eux, en utilisant toutes les ressources de sa vaste érudition, puisée à la double culture classique et judaïque, qui était la sienne. L'*Ethique* est un chef-d'œuvre d'artisanat philosophique.

III. DIEU-SUBSTANCE ET DIEU-BIBLIQUE.

Le panthéisme de Spinoza prive de toute signification les croyances religieuses en un Dieu per-

10 avril 1911. Publié dans *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences.* Paris, P.U.F., Bibl. de Philosophie Contemporaine, p. 119. 1re éd. Paris, F. Alcan, 1934.

35. C'est ainsi que *H. A. Wolfson* nous a dévoilé, derrière l'*Ethica more geometrico demonstata,* une Ethica more scolastico rabbinicoque demonstrata. Sur ce point, voir *A. Koyré : Ethica more scolastico rabbinicoque demonstrata. A propos d'un livre récent.* (Revue philosophique, 1935), pp. 282-294 et *E. Levinas : Spinoza philosophe médiéval.* (Revue des Etudes juives, 1937), pp. 114-119.

sonnel, arbitre du Bien et du Mal et juge et législateur suprême. La Substance contient en elle-même toutes les déterminations et l'idée d'un culte rendu à la divinité n'a aucun sens puisque la Substance n'a pas d'attributs moraux. « Chacun existe par le droit souverain de la Nature, et par conséquent chacun, par le droit souverain de la Nature, fait ce qui suit de la nécessité de sa nature [36]. » Par conséquent, si on peut employer une telle image, au regard de Dieu, autrement dit de la Nature, nul ne saurait être répréhensible. Puisque nous sommes en Dieu, puisque nous ne faisons tous qu'exprimer d'une certaine manière un certain aspect de la Nature divine, comment pourrions-nous être justiciables devant lui, nous qui sommes « en son pouvoir comme la terre est au pouvoir du potier qui, de la même matière, fait des vases dont les uns sont pour la gloire, et les autres pour la honte [37] ? ». Donc, le péché n'a pas d'être en tant que tel. Spinoza voit clairement ce que la notion de péché contient de contradictoire : si nous ne sommes pas libres, nous ne sommes pas coupables et si nous sommes libres, Dieu n'est pas tout-puissant [38]. Ce vieux dilemme attend toujours une solution satisfaisante. Le péché est un concept « humain trop

36. Eth. IV, xxxvii, scolie 2.
37. Ep. LXXV à Oldenburg.
38. Ep. XIX à G. de Blyenberg : « En effet, admettre que quelque chose puisse arriver contre la volonté de Dieu, ou que Dieu ayant un désir ne peut en obtenir la satisfaction, ou que sa nature est déterminée de telle manière qu'il éprouve sympathie ou antipathie, à la manière des créatures, reviendrait à lui attribuer une imperfection considérable. »

humain », comme les notions de sanction, de mérite et de démérite. Mais si personne n'est *coupable* absolument, dans la Cité chacun devient *responsable* et l'idée de sanction, issue des rapports sociaux humains, reste légitime dans une perspective juridique humaine, mais on ne peut lui accorder aucune justification transcendante, aucun fondement divin. Chaque homme est responsable vis-à-vis des autres et de soi-même dans la Cité, mais personne n'est coupable « métaphysiquement ». Comme l'erreur, le mal ne représente rien de positif : « Mais moi, écrit Spinoza à Blyenbergh, je n'accorde pas que la faute et le mal soient rien de positif, encore bien moins que quoi que ce soit puisse être ou arriver contre la volonté de Dieu. Non content d'affirmer que la faute n'est rien de positif, j'affirme en outre qu'on parle improprement et de manière anthropomorphique, quand on dit que l'homme commet une faute envers Dieu ou qu'il offense Dieu [39]. » Pour lui le bien et le mal sont des notions relatives. L'Etre absolu, lui, est « par-delà le bien et le mal ». Et il précise à son correspondant : « Nul ne me contredira à ce sujet : les actions que l'on réprouve et considère avec dégoût chez les hommes, paraissent admirables et attachantes, au contraire, chez les animaux — par exemple, les guerres que se livrent les abeilles, la jalousie ressentie par les pigeons. Car ce qui est blâmable chez les hommes peut être jugé la plus grande perfection animale.

39. *Ibid.*

Dans ces conditions, il s'en suit clairement que la faute, indice d'imperfection, ne saurait exister en quoi que ce soit exprimant de l'être, par exemple la décision prise par Adam et sa mise à exécution... d'où la conclusion évidente que la privation a un sens seulement du point de vue de notre entendement humain, mais non du point de vue divin [40]. » Dans le théisme chrétien, le mal est également une privation, un non-être, mais ce non-être conserve finalement un caractère positif, puisqu'il s'inscrit dans la condition de l'homme après la chute, condition qui découle de la volonté du Dieu rédempteur, comme rançon d'un plus grand bien. Ceci reste tout à fait étranger à la pensée de Spinoza puisque « la privation ne consiste pas en l'acte de priver, mais purement et simplement en un manque, qui n'est rien par lui-même ; il ne s'agit que d'un être de raison, d'une manière de penser formée quand nous nous livrons à une comparaison [41] ».

Par conséquent, le monisme panthéiste de Spinoza ruine radicalement la thèse des attributs moraux d'une Divinité transcendante. Les idées religieuses traditionnelles sont absolument contraires au point de vue de l'*Ethique* et à la conception du Dieu-Substance. Dans ces conditions, on s'explique mal le contenu de certains passages du *Tractatus Theologico-Politicus* où

40. *Ibid.*
41. Ep. XXI à G. de Blyenbergh. — Dans la même lettre, Spinoza conclut : « Par là, il apparaît clairement que la convoitise d'Adam pour les choses terrestres était mauvaise, relativement à notre entendement seulement, non relativement à l'entendement de Dieu. »

l'on voit Spinoza traiter des questions religieuses et théologiques en des termes qui semblent le rapprocher de la religion traditionnelle, qu'il a combattue avec tant d'acharnement dans l'*Ethique.*

Pour illustrer cette opposition, il suffit de confronter quelques passages de l'Appendice du Livre I de l'*Ethique,* ce bréviaire de l'anti-anthropomorphisme, avec quelques citations du *Tractatus theologico-politicus.* La juxtaposition de ces textes est véritablement surprenante :

Ethique	*Tractatus Theologico-Politicus*
« ... toutes choses ont été prédéterminées par Dieu, non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par son bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit par sa puissance infinie. » (*I. Appendice.*)	« Dieu exerce sur toutes choses un droit et une domination suprêmes. Ses actions s'exercent non sous une quelconque contrainte, mais en vertu de son bon plaisir absolu et d'une grâce singulière. » (*XIV.*)
« D'ailleurs, tous les préjugés que j'entreprends de signaler ici dépendent d'un seul : les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent, comme eux-mêmes en vue d'une fin, et bien plus, ils considèrent comme certain que Dieu	« Ces préliminaires acquis, je n'hésiterai plus à formuler les dogmes exprès de la foi universelle, c'est-à-dire les réalisations fondamentales que l'Ecriture entière s'est proposées. Ainsi que nous y autorisent avec évidence les déductions du chapitre précédent et

lui-même dispose tout en vue d'une certaine fin, car ils disent que Dieu a fait toutes choses en vue de l'homme, mais il a fait l'homme pour en recevoir un culte. C'est donc ce seul prégugé que je considérerai d'abord... j'en montrerai ensuite la fausseté... »

(*I. Appendice.*)

de celui-ci, ces dogmes, disons-nous, doivent tous tendre à l'affirmation primordiale : il existe un Etre suprême aimant la justice et la charité, auquel tous, pour être sauvés, sont dans l'obligation d'obéir et auquel ils doivent rendre un culte qui consiste en la pratique de la justice et de l'amour du prochain. »

(*XIV.*)

Comment expliquer la contradiction, qui paraît insurmontable, entre les thèses de l'*Ethique* et celles du *Tractatus Theologico-politicus,* que le rapprochement de ces textes fait naître dans l'esprit du lecteur ?

L'hypothèse d'une évolution de Spinoza vers le théisme ne peut être retenue puisque les périodes au cours desquelles le philosophe rédigea ces deux ouvrages s'interpénètrent. Le *Tractatus* fut publié en 1670 et à cette date, si l'*Ethique* était déjà élaborée dans ses grandes lignes [42], son manuscrit définitif ne sera prêt pour l'impression que cinq ans plus tard, comme

42. Ep. XXVIII à Johannes Bouwmeester, datée de Voorburg, juin 1665 : « En ce qui concerne la troisième partie de ma philosophie, j'en enverrai une partie soit à vous-même si vous voulez la traduire, soit à notre ami De Vries. J'avais décidé de ne rien expédier avant d'avoir achevé mon travail, mais comme il se trouve être plus long que je ne pensais, je ne veux pas vous faire trop attendre. Je vous envoie ce qui va environ jusqu'à la proposition 80. »

nous l'apprend une lettre à Oldenburg[43]. Spinoza dut d'ailleurs renoncer à la publication de son ouvrage à cette date, comme nous l'apprenons dans la même lettre.

Cependant, qu'on ait tout de même essayé d'infléchir la pensée de Spinoza dans le sens du théisme traditionnel ne saurait nous étonner : « Il est difficile, écrit V. Brochard, quand on passe de la lecture de l'*Ethique* à celle du *Traité théologico-politique,* de se défendre d'un sentiment de surprise et de ne pas éprouver quelque embarras. Dans le dernier de ces ouvrages, en effet, Dieu nous est représenté comme communiquant avec les hommes par l'intermédiaire des prophètes et de Jésus-Christ. Il s'intéresse à leur sort, il dirige leurs destinées, en un mot, c'est le Dieu de la tradition judéo-chrétienne, ou, pour me servir d'une expression qui n'est pas du langage de Spinoza, mais que je demande la permission d'employer parce qu'elle est plus commode et plus claire, c'est un Dieu personnel. Je suis loin de prétendre que cette conception soit en contradiction avec celle de l'*Ethique,* et même le présent travail a pour objet de mettre en lumière l'identité de doctrine entre les deux principaux ouvrages de Spinoza[44]. »

43. Ep. LXVIII : « Au moment où j'ai reçu votre lettre du 22 juillet, j'allais à Amsterdam porter à l'imprimeur le livre dont je vous ai parlé. Tandis que je m'occupais de cela, le bruit courait partout qu'un livre de moi était sous presse où je m'efforçais de montrer que Dieu n'existe pas ; quantité de gens ajouteraient foi à cette rumeur. »

44. *V. Brochard : Le Dieu de Spinoza* (in : *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne. Recueil-*

Lorsque Brochard affirme qu'il n'existe aucune contradiction véritable entre le point de vue de l'*Ethique* et les thèses du *Tractatus theologico-politicus,* on souscrit volontiers à son allégation, car Spinoza n'a jamais renié aucun des principes fondamentaux de son ontologie, mais ce n'est pas, ainsi que le soutient le grand historien, parce que le Dieu de Spinoza serait un Dieu personnel, doué d'attributs moraux, « un Jéhovah très amélioré [45] », mais tout simplement parce que le Dieu dont il est question dans le *Tractatus theologico-politicus,* loin d'être le Dieu de Spinoza n'est autre que le Dieu de la tradition biblique elle-même.

En effet le *Tractatus theologico-politicus,* ou plus précisément la partie « théologique » de cet ouvrage, tout en gardant une signification philosophique sous-jacente extrêmement précise, n'est pas un écrit de métaphysique théorique. C'est un traité d'exégèse historique et critique. Autrement dit, Spinoza, faisant œuvre de critique des Textes sacrés, ne se prononce pas directement sur leur contenu, mais cherche à déterminer leur sens, en procédant d'une manière indirecte pour agir sur l'esprit du lecteur en évitant de le heurter. La représentation de Dieu n'a pas de signification thétique dans le *Tractatus Theologico-politicus.*

Dans le chapitre VII, Spinoza formule d'ailleurs les règles de sa méthode, qui deviendra

lies et précédées d'une introduction par V. Delbos. Nouvelle édition. Paris, Vrin, 1926, pp. 332-370), p. 332.

45. *Brochard : Ibid.*, p. 370.

celle de la future science biblique. Partant du texte lui-même [46] on doit, au moyen d'une analyse objective, qui sera à la fois philologique, critique et historique « reprendre à nouveau, en toute sincérité et liberté d'esprit, l'examen de l'Ecriture, puis... n'en plus rien affirmer et... ne plus rien accepter comme faisant partie de son enseignement, qui ne puisse être tiré de ses textes avec une parfaite certitude [47] ». Ces principes universellement reconnus de nos jours, et leur mise en œuvre, paraissaient encore dangereux, voire blasphématoires, à l'époque de Spinoza.

C'est pourquoi, voulant expliquer l'Ecriture par l'Ecriture, Spinoza est bien obligé de s'en tenir au texte biblique lui-même. Autrement dit, il ne peut pas trouver la matière de ses réflexions ailleurs que dans le contenu littéral des Ecritures. Comment en serait-il autrement ? Si le Dieu du *Tractatus theologico-politicus* communique avec les hommes, s'il dirige en personne les destinées de son peuple et s'il apparaît comme le Dieu de la tradition judéo-chrétienne, ce n'est

46. T.T.P., VII : « C'est pourquoi la connaissance de toutes choses (*révélations, miracles, récits extraordinaires, etc.*), c'est-à-dire de presque tout le contenu de l'Ecriture, doit être tirée de l'Ecriture même, de même que la connaissance de la nature, de la nature même ». Cette comparaison, en apparence anodine, du contenu des Textes sacrés et des phénomènes naturels, nous donne une idée des procédés de Spinoza. Il s'agit de suggérer au lecteur, à l'aide de certains rapprochements qui ne sont pas accidentels, tout ce qu'on ne peut pas dire. Dans le *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza passe à « l'action indirecte ».

47. T.T.P. Préface.

pas parce que Spinoza le voit aussi, mais parce que les Ecritures le représentent effectivement sous cet aspect. Spinoza fait œuvre d'exégète, non de négateur. Il ne refuse d'ailleurs pas toute valeur à cette représentation anthropomorphique de Dieu. Il se contente de la vider de tout contenu philosophique. La Foi et la Raison sont deux domaines distincts, axiome fondamental que Spinoza exprime dans plusieurs passages du *Tractatus theologico-politicus*[48], en le formulant dans toute sa rigueur dans le chapitre xv, où il affirme qu'il est impossible de soumettre l'Ecriture à la Raison ou de subordonner la Raison à l'Ecriture sans les falsifier l'une et l'autre : « En effet, nous avons montré que l'Ecriture n'enseigne pas de notions philosophiques, mais une foi fervente, et nous avons fait voir que son contenu était adapté aux préjugés caractéristiques de la mentalité commune. Pour mettre les Livres sacrés d'accord avec la philosophie, il fau-

48. Préface : « Ma conviction profonde est donc que l'Ecriture laisse à la raison toute sa liberté et qu'elle n'a rien de commun avec la philosophie ; mais l'une comme l'autre se tiennent chacune sur son terrain. » — XIII : « L'Ecriture, en effet, se met à la portée de la mentalité de la foule des humains, qu'il s'agit de rendre non pas savants, mais soumis. » — XIV : « Car, si l'on s'avisait de prendre l'Ecriture pour une doctrine universelle et absolue concernant Dieu, sans faire la part de l'adaptation de certaines notions à la mentalité commune, on s'exposerait à confondre sans recours croyances vulgaires et doctrine divine. On attribuerait alors le nom d'enseignement divin à de simples inventions où s'expriment les vœux humains, c'est-à-dire qu'on détournerait à des fins perverses l'autorité interne de l'Ecriture. »

drait donc attribuer gratuitement aux prophètes toutes sortes d'intentions dont ils n'ont même pas rêvé et interpréter faussement leur pensée. En revanche, pour mettre la philosophie au service de la théologie, on est obligé d'accepter comme vérités divines les préjugés vulgaires des temps passés, dont l'esprit ensuite sera complètement envahi et aveuglé. Ainsi, l'un des deux partis déraisonne sans la raison et l'autre avec le concours de la raison [49]. »

On voit donc que, dans le *Traité théologico-politique,* Spinoza ne tente aucune justification philosophique de la représentation biblique et chrétienne de Dieu, en essayant de la faire coïncider avec ses conceptions métaphysiques personnelles. Contrairement à Maïmonide, qu'il critique, il n'admet pas que l'Ecriture ait un sens caché, dont le contenu nécessiterait de savantes interprétations [50]. La philosophie et la théologie restent deux domaines séparés. Ce n'est pas que l'enseignement de l'Ecriture soit faux : « ... dans ce que l'Ecriture enseigne en termes exprès, je n'ai rien trouvé qui soit en désaccord,

49. T.T.P., xv.

50. *Maïmonide : Le Guide des égarés.* Trad. Salomon Munk. Paris, Franck, 1856-1866. 3 volumes : « Sache et distingue les choses par ton intelligence, et tu comprendras ce qui a été dit par allégorie, ce qui a été dit par métaphore, ce qui a été dit par hyperbole et ce qui a été dit selon ce qu'indique l'acception primitive des Termes. Et alors toutes les prophéties te deviendront claires et évidentes ; tu auras des croyances raisonnables, bien ordonnées et agréables à Dieu, car la vérité seule est agréable au Seigneur, et le mensonge seul lui est odieux » (livre II, chap. XLVII).

ni en contradiction avec l'intelligence [51] ». Mais l'Ecriture se situe au-delà de toute vérité philosophique spéculative : « ... tous les enseignements communiqués par les prophètes sont extrêmement simples, de sorte qu'ils peuvent être saisis sans difficulté par n'importe qui ; ils ont seulement été présentés dans un style poétique et appuyés sur les raisons les plus susceptibles de provoquer la vénération de la masse envers Dieu [52] ».

Aussi, si du point de vue philosophique les représentations bibliques demeurent inadéquates en tant qu'elles relèvent de l'imagination et non de l'entendement, elles restent néanmoins « positives », en tant qu'expressions figuratives et imaginatives de la loi divine adaptée à la mentalité de tous [53]. D'autant plus que Spinoza main-

51. T.T.P., Préface.
52. T.T.P., *ibid.*
53. T.T.P., I : « En conclusion, nous déclarerons, qu'à l'exception du Christ, personne n'a jamais reçu de révélation de Dieu sans le secours de l'imagination, c'est-à-dire de paroles et d'images visuelles. Il en résulte que le don de prophétie n'exige pas des qualités supérieures de l'esprit, mais une plus vive imagination, ainsi que je le montrerai plus clairement au chapitre suivant. »
— Spinoza accorde une place particulière à Jésus. Tout en refusant l'Incarnation qu'il déclare ne pas comprendre (cf. Ep. LXXIII à Oldenburg : « Quand certaines Eglises ajoutent que Dieu a pris une forme humaine, j'ai expressément averti que je ne sais pas ce qu'elles veulent dire ; et même, à dire vrai, affirmer cela ne me paraît pas moins absurde que de dire que le cercle a pris la forme d'un carré »), il semble faire du Christ un Sage qui a vécu selon la Raison, en percevant la vérité divine, la Sagesse éternelle, intrinsèquement et non plus par l'intermédiaire des auxiliaires de l'imagination, comme les Anciens Prophètes (cf. T.T.P., IV).

tient une certaine continuité dans la hiérarchie des trois modes de connaissance [54].

On pourra donc poser un certain nombre de points : l'Ecriture n'est pas un ouvrage spéculatif s'adressant à la raison pour convaincre rationnellement. Elle vise simplement à entraîner l'obéissance à la loi divine. La Religion et la Philosophie sont deux voies différentes vers le salut. La Raison et la Foi conservent donc, chacune dans son domaine propre, une indépendance totale. Cette distinction fondamentale permet à Spinoza « d'universaliser » la Révélation biblique en la libérant de la dogmatique spéculative que les Eglises ont introduit au cours de l'histoire dans des Textes considérés comme sacrés, non seulement dans leur esprit, mais davantage encore dans leur lettre.

En définitive, pour comprendre le sens du *Tractatus theologico-politicus* par rapport à l'ensemble du système, il est indispensable de retrouver les intentions de Spinoza qui a cherché à démontrer, par une exégèse critique, que les enseignements de l'Ecriture sont tous extrêmement simples et qu'au fond, la vie religieuse authentique n'est pas autre chose que la vie morale. C'est ce qui explique qu'il ait été amené à formuler un *credo* acceptable par tout homme de bonne volonté, en faisant abstraction pour cela de considérations d'ordre philosophique. On s'exposerait à méconnaître complètement la signification du *Tractatus theologico-politicus* si

54. Cf. Eth., IV, I, scolie.

on oubliait de se placer dans les perspectives de son auteur. Celles-ci étant retrouvées, l'opposition apparente du panthéisme de l'*Ethique* et du contenu du *Tractatus* doit disparaître, puisque le point de vue de ces deux ouvrages est complètement différent.

CHAPITRE II

LA REALITE HUMAINE ET LES CONTRASTES ENTRE L'INFINI ET LE FINI

I. RÉALISME DE L'INDIVIDUALITÉ.

Sans doute, la philosophie politique de Spinoza dérive-t-elle directement de sa théorie générale de l'Etre. Mais l'ontologie spinoziste reflète une conception dialectique de l'existence. Chaque figure de l'Etre, chaque essence singulière peut se définir à la fois comme moment incomplet abstrait de la Substance, en tant que simple détermination particulière parmi d'autres déterminations particulières, dont l'ensemble constitue l'ordre objectif externe de la Nature, et comme intériorisation individuelle vécue de l'extériorité naturelle, activité que Spinoza désigne par le terme *conatus*.

Aussi, au lieu de partir de la notion de Totalité infinie déterminant les êtres finis, est-il possible de renverser la problématique de l'Etre, en prenant appui sur le concept de *conatus* individuel, car l'individualité apparaît comme un concept fondamental dans l'économie du système.

On sait que, dans le spinozisme, les genres sont des êtres de raison ne possédant aucune existence réelle [1]. Seuls existent réellement les individus. La Nature elle-même, bien qu'infinie, possède une existence individuelle. Spinoza a formulé sa doctrine de l'individualité dans la IIe partie de l'*Ethique*. Il range dans une première catégorie les individus composés de corps simples, c'est-à-dire de corps qui se distinguent entre eux uniquement par le mouvement, la vitesse, etc... Une autre catégorie comprend ce que le philosophe nomme les individus du second genre, qui eux se composent de plusieurs individus de nature différente. L'individu du second genre est déjà une nature complexe. Il pourra être affecté de nombreuses façons et sera plus riche en déterminations, sans changement dans sa nature particulière. On peut concevoir ensuite un troisième genre d'individus, composé d'individus du second genre, et ainsi de suite à l'infini. On en arrive ainsi à se représenter la Nature comme un individu, dont les figures, « emboîtées » à l'infini les unes dans les autres, peuvent varier dans leur agencement réciproque sans que la forme de l'Individu Total s'en trouve affectée [2].

En somme, le changement dans la figure générale d'un individu devient de moins en moins « perceptible » à mesure que son degré de complexité dans la quantité et dans l'ordonnance des éléments qui le composent augmente. Il

1. Cf. Eth., II, xl, scolie 1.
2. Cf. Eth., II, lemme VII, scolie.

devient nul dans l'ensemble infini qui demeure constant [3]. Cependant, le problème du rapport des choses finies à la Substance infinie qui les contient ne cesse de se poser. A cause de son point de départ idéaliste, Descartes pouvait difficilement sortir de sa subjectivité pour retrouver l'Etre. Mais on peut se demander si le spinozisme ne tombe pas dans la difficulté inverse. En effet, si une philosophie du *cogito* manque l'Etre dans la mesure où elle a décidé de n'en parler qu'en termes de connaissance, comment une subjectivité sera-t-elle possible dans une philosophie comme celle de Spinoza qui s'installe d'emblée dans l'Etre total ?

Spinoza avoue l'impossibilité de connaître la nature du lien secret qui unit l'Etre et les êtres. Mais si nous ne possédons pas l'intuition originaire de la Nature infinie, nous avons l'idée de l'unité universelle. Interrogé sur ce point par Oldenburg, voici ce qu'il lui répond : « Quand vous me demandez comment nous connaissons la manière dont chaque partie de la nature s'accorde avec son tout et lui est conforme, et comment elle se rattache aux autres parties, je suppose que vous demandez la raison qui nous persuade de cet accord et de cette liaison. Car la manière elle-même dont les parties sont réciproquement liées et dont chacune d'elles s'accorde avec son tout, je vous ai dit dans ma dernière lettre ne pas la connaître : il me faudrait pour cela connaître et la nature entière, et toutes

3. Cf. Ep. LXIV à G. H. Schuller.

ses parties ; je m'efforce donc seulement de montrer la raison qui m'oblige à affirmer le lien et la concordance des éléments [4]. » Cette raison qui nous persuade de la liaison de tous les êtres de l'Univers, n'est autre que l'idée de Dieu, puisque la définition véritable de Dieu comme Etre unique, infini et nécessaire nous oblige à reconnaître que tous les êtres individuels particuliers ne sont que des modifications déterminées d'une seule Substance en dehors de laquelle rien ne peut exister ni être conçu.

Néanmoins, il ne faudrait pas en conclure que Spinoza se borne à une « déduction » abstraite pure et simple des êtres à partir de l'idée formelle de l'Etre. Si Dieu se présente à l'entendement humain comme essence éternelle, ce n'est là que l'un de ses aspects. Dieu est surtout existence infinie. Il est la Vie elle-même. A l'aide de l'analyse causale transitive, je parviendrais peut-être à déterminer pourquoi je suis là, mais aucun raisonnement au monde ne pourra jamais m'expliquer pourquoi cet être-là, c'est moi. On ne peut passer de l'essence à l'existence par le raisonnement analytique. La théorie spinoziste de l'immanence de la causalité divine [5], est un effort pour apporter une réponse à ce problème. Spinoza n'a jamais expulsé de son système l'expérience immédiate — et irréductible au concept — que constitue cette présence à soi-même et au monde, enracinée dans chaque être vivant. On ne

4. Ep. XXXII à H. Oldenburg. — Voir également la précédente lettre au même correspondant : Ep. XXX.
5. Eth., I, XVIII.

doit pas oublier que pour lui « ... l'objet de notre Esprit est le Corps existant, et rien d'autre [6] » et que « le corps humain existe comme nous le sentons [7] ». L'expérience individuelle concrète, le vécu comme tel, conservent tous leurs droits dans le spinozisme. Car, comme l'a écrit A. Rivaud, il y a chez Spinoza « une vision prodigieusement concrète de la nature universelle, dans laquelle tout être particulier est plongé et dont il ne peut jamais se détacher. Cette vision pourrait s'exprimer par des effusions lyriques. Elle pourrait encore utiliser le vocabulaire de la théologie mystique [8] ». La Nature est un individu, un Etre vivant. Toutes les choses réelles de la nature sont des individus. Seulement, si la Nature naturante est un Etre infini qui se déploie éternellement dans son actualité infinie, les êtres finis de la Nature naturée ne peuvent se manifester que dans l'étendue et dans la durée. Mais les êtres finis sont bien réels eux aussi. L'existence modale, qu'elle soit saisie dans une expérience interne ou externe, n'est pas une apparence. Il n'y a pas d'apparence dans le spinozisme [9]. Voyons plutôt comment Spinoza a envisagé l'existence modale.

6. Eth., I, XIII, Dém.
7. *Ibid.* Corollaire. — Rappelons que la vie affective de l'homme occupe une place très importante dans le spinozisme. Dans l'*Ethique* elle-même, Spinoza consacre de nombreuses pages à la psychologie des sentiments : IIIe partie : Définitions des sentiments, et IVe partie : Appendice.
8. *A. Rivaud : La nature des modes selon Spinoza* (R.M.M., juillet-sept. 1933, XL, n° 3, pp. 281-308), p. 307.
9. Cf. *Rivaud : ibid.*, p. 306 : Il n'y a pas d'apparences

On sait qu'il distingue les Attributs, les Modes infinis et les Modes finis de la Substance. Celle-ci possède une infinité d'attributs, tous infinis en leur genre. Nous n'en connaissons que deux : la Pensée et l'Etendue. Parmi les modes infinis, il faut distinguer ceux du premier et du second genre. Les modes infinis du premier genre sont, dans l'Etendue : le mouvement et le repos, dans la Pensée : l'Entendement infini. Les modes infinis du second genre sont, dans l'Etendue : la Figure du Tout de l'Univers, *Facies totius universi,* dans la Pensée : l'Idée de Dieu. Quant aux modes finis ce sont, dans l'Etendue : les corps individuels, leurs organes, etc., et dans la Pensée : les consciences, les sentiments, les désirs,

dans le spinozisme, ou plutôt l'apparence, l'erreur, la fiction même ont nécessairement un fondement réel. L'imagination existe : elle a son explication et cette explication résulte du mécanisme de la connaissance. Une image, une idée fausse ou feinte sont des faits, des faits aussi réels qu'une idée vraie. Toute illusion a sa cause, et, quand cette cause est connue, elle ne détruit pas l'illusion qui reste présente à l'esprit : elle permet seulement de la comprendre et, par suite d'en éviter les conséquences nocives. Le monde des modes finis est parfaitement réel, aussi réel que celui des essences éternelles et infinies. Il est donné comme lui ; il s'impose à nous avec la même force. » On ne peut donc admettre l'interprétation idéaliste du spinozisme à la manière de *Hegel* qui en fait un « acosmisme », ou comme *l'abbé de Lignac* qui voit dans la Nature naturée une sorte de rêve de la Nature naturante : « Spinoza n'était point athée, comme on le croit communément, mais un spiritualiste outré. Il ne reconnaissait que Dieu. Le monde des créatures matérielles était pour lui les songes de la divinité. » *Le Témoignage du sens intime et de l'expérience opposé à la foi ridicule des fatalistes modernes. Auxerre, Fournier, 1760.* IIe partie, ch. VIII.

etc. [10]. Cette doctrine obscure est restée mal élaborée. Aussi la tentation est grande d'interpréter toutes ces distinctions dans le sens d'une hiérarchie ontologique. Le spinozisme deviendrait ainsi une sorte d'idéalisme objectif. Les êtres sensibles représenteraient du même coup autant d'exemplaires individuels participant de genres suprasensibles, l'ensemble formant alors une sorte de pyramide de l'Etre. Nous aurions par conséquent une série infinie de formes de moins en moins réelles à mesure que l'on s'éloignerait de l'Un. Pourtant, il n'en est rien. Il n'y a pas de procession de l'Un dans le Spinozisme. Dieu est une substance simple, soustraite à la durée et au changement [11]. D'autre part, il est impossible de passer logiquement de l'infini au fini, si on les oppose comme deux plans ontologiques d'essence différente, sans aboutir à des apories et à des antinomies insurmontables [12]. L'infini est affirmation absolue. Le fini est négation en tant que détermination : *determination negatio est.* Proposition dont Hegel a souligné l'immense por-

10. Cf. C.T., IX : De la Nature naturée, pp. 96-97. *Rivaud : art. cit. et G. Huan : Le Dieu de Spinoza,* Paris, F. Alcan, 1914.

11. Cf. P.M., II. Pour la critique de l'interprétation émanatiste du spinozisme, cf. *A. Goldenson : Réflexions sur quelques doctrines de Spinoza et de Hasdai Crescas.* Mélanges de Philosophie et de Littérature juives. I-II, 1956-57. Paris, P.U.F. 1957, qui conclut : « La philosophie spinoziste interdit toute déduction des choses sensibles, comme le veut la métaphysique émanatiste. Pour Spinoza, chaque « res fixa » n'est que le moment d'un progrès infini et non pas la partie d'un tout (p. 108).

12. Cf. Ep. XII à L. Meyer.

tée. Mais, rappelons-le, une détermination modale finie n'est pas un néant. Le concept de néant est une idée fictive qui naît de l'existence réelle, dans et par le projet humain qui pose d'abord les choses comme possibles pour ensuite les affecter du statut de positivité ou de négativité. L'idée de néant n'est qu'une réponse à une interrogation sur l'être, qu'elle implique nécessairement. Le caractère négatif d'une chose singulière doit donc s'entendre comme une limitation par rapport à la plénitude de l'Etre infini [13]. Sur ce point, Spinoza est d'accord avec les théologiens. Mais, différence capitale, le primat de l'Infini n'implique chez lui aucune transcendance [14]. Toute chose finie est située dans l'Etre infini. Aussi, dans chaque mode fini, il subsiste un élément d'éternité. C'est pourquoi la relation des modes finis à la Substance infinie n'est pas un simple rapport externe de cause à effet, de créateur à créature, de sujet à prédicat, c'est-à-dire un lien analy-

13. Cf. C.T., II : « Le néant ne pouvant avoir d'attribut, le tout doit avoir tous les attributs ; de même que le néant n'a pas d'attributs, parce qu'il n'est rien, le quelque chose a des attributs, parce qu'il est quelque chose. Donc, plus il est quelque chose, plus il doit avoir d'attributs ; par conséquent, Dieu étant le quelque chose qui possède la plus haute perfection, l'infinité, la totalité, doit avoir aussi des attributs parfaits, infinis, et la totalité des attributs. »

14. C.T., VIII : « Par *natura naturans*, nous entendrons un être que nous concevons clairement et distinctement par lui-même, sans avoir besoin d'aucune autre chose que lui-même (comme les *attributa* dont nous avons parlé jusqu'ici) ; un tel être est Dieu. C'est également ainsi que les thomistes ont compris Dieu ; cependant leur *natura naturans* était un être (comme ils l'appelaient) extérieur à toutes les substances. »

tique, mais au contraire une identité synthétique, une appartenance ontologique réelle [15].

Autrement dit, par nature, un mode existe déjà dans autre chose, *in alio.* Son essence est de se manifester et il n'a pas à être « déduit », pas plus qu'un sourire n'a besoin d'être déduit du visage sur lequel il apparaît. Une détermination modale se laisse rencontrer, elle existe, voilà tout. L'existence modale est ainsi saisie immédiatement dans une expérience directe, externe ou interne. C'est l'approfondissement de cette expérience concrète qui nous renvoie à un *Ens realissimum,* dont l'intuition nous fait défaut, mais dont nous pouvons former l'idée vraie. Il nous faut ensuite redescendre de l'idée de l'Etre nécessaire aux choses singulières. Ainsi, comme on peut le constater dès le *Court Traité,* qui parle d'une « providence » universelle et d'une providence particulière, l'ontologie spinoziste repousse à la fois le fatalisme du Tout et le libre-arbitre de l'individu. La Nature infinie contient nécessairement en elle-même toutes les déterminations possibles pouvant être conçues par un Entendement infini. Si bien que, selon la perspective ou la situation, une même chose peut se concevoir

15. Cf. *Rivaud : art. cit.*, p. 306 : « L'étonnante gageure de Spinoza, c'est de n'avoir pas séparé l'ordre idéal des essences immuables et ce monde sensible où s'exerce notre action. Il n'y a qu'un seul univers, avec un envers et un endroit. » P. 308 : « Dans ces conditions, il n'est rien de fini véritablement. Dans n'importe quelle parcelle de l'étendue concrète, c'est-à-dire du corps, dans n'importe quelle idée, fût-elle la plus particulière, il y a la réalité totale, comme un ciel immense peut se refléter dans le plus humble miroir. »

tantôt comme un Tout, tantôt comme l'élément d'un ensemble plus vaste. Spinoza a illustré cette théorie par un exemple qui mérite d'être rapporté : « Imaginons, si vous voulez, un ver vivant dans le sang, et qui serait capable de discerner par la vue les corpuscules du sang, de la lymphe, etc., d'observer comment chaque partie, par le choc d'une autre partie, ou bien est repoussée, ou bien communique une partie de son mouvement. Cet animal vivrait dans le sang, comme nous-mêmes dans une partie de l'univers, et considérerait chacun des éléments du sang comme un tout et non pas comme une partie ; il ne pourrait savoir comment toutes les parties sont réglées par la nature globale du sang et sont contraintes par cette nature à s'adapter les unes aux autres de manière à s'accorder entre elles selon une certaine loi. Si en effet, nous supposons qu'il n'est donné aucune cause extérieure au sang qui pourrait communiquer à ces parties de nouveaux mouvements, s'il n'y avait aucun espace en dehors de ce sang, ni d'autres corps auxquels les corpuscules sanguins pourraient transmettre une partie de leur mouvement, il est certain alors que le sang resterait toujours dans son état propre, et que ses particules ne subiraient d'autres variations que celles qui se peuvent déduire d'une forme donnée du mouvement que le sang peut communiquer à la lymphe, au chyle, etc. Ainsi le sang devrait toujours être considéré comme un tout, jamais comme une partie. Mais il y a de nombreuses autres causes qui déterminent d'une certaine manière les lois du sang et

qui dépendent à leur tour de ce sang : aussi naît-il dans ce liquide des mouvements et des variations qui ne découlent pas seulement des rapports dynamiques internes des parties, mais aussi des rapports réciproques du sang et des causes extérieures. De ce point de vue, le sang a la structure d'une partie et non plus d'un tout. Voilà ce que je voulais dire sur le tout et les parties [16]. » Ce passage a des résonances très modernes.

Le même point de vue dialectique, qui consiste à intégrer chaque réalité particulière dans un ensemble, pour le définir ensuite — sur le plan de l'existence et de la vie — à la fois comme tout et comme partie, se retrouve dans la doctrine politique de Spinoza. L'histoire humaine se joue dans un univers qui est le monde des hommes. Comme le petit ver dans le sang, l'homme occupe une situation définie dans le Cosmos, dont les contours et les perspectives déterminées lui imposent ce que Kant appellera l'expérience possible. Mais, comme l'ensemble totalisé que constitue l'histoire humaine dépend en partie des déterminations totalisantes de chaque individu, on peut dire que l'anthropomorphisme pratique — à la fois spontané et nécessaire — de l'attitude humaine, en agissant sur la nature d'une façon réelle, en tant qu'expérience réelle d'un

16. Ep. XXXII à Oldenburg. — Pour la conception spinoziste de la division de l'Etendue, que Spinoza conçoit comme une distinction « modale » ne correspondant à aucune séparation « réelle », cf. Eth., I, xv, Dém., et Ep. XII à L. Meyer.

mode réel, déployant une activité réelle en tant que *conatus,* ajoute obligatoirement quelque chose à l'Univers, par cette activité même, ou plus exactement reprend à son compte une partie du dynamisme naturel, ce qui suffit pour justifier ontologiquement la liberté humaine et permet de considérer l'histoire comme un milieu humain homogène obéissant à certaines lois internes particulières. Bien que — comme toute chose existante — la sphère de l'histoire humaine fasse nécessairement partie d'une réalité plus vaste et plus générale qui l'englobe : la Substance infinie, dans la mesure toutefois où la société des hommes constitue une certaine région de l'Etre, soumise de ce fait à une expérience et à des lois propres à ce secteur ontologique, on peut la considérer séparément, en elle-même, c'est-à-dire la comprendre comme un Tout [17].

Grâce à cette dialectique de l'extériorité et de l'intériorité, la sociologie spinoziste ne se laisse ramener à aucun des schémas explicatifs du déterminisme naturaliste vulgaire et linéaire, par le milieu, la race, etc. Il n'y a rien non plus chez Spinoza qui ressemblerait aux explications *a priori* par la conscience collective ou par l'âme des peuples. En effet, « la nature ne crée pas de peuples. Elle crée seulement des spécimens de type humain, qui se distinguent secondairement

17. T.T.P., III : « Ainsi tout ce que la nature humaine peut produire par sa seule puissance pour la conservation de son être, nous pouvons l'appeler secours interne de Dieu (*Dei auxilium internum*), et secours externe (*auxilium externum*) tout ce que produit d'utile pour lui la puissance des choses extérieures. »

en peuples, à partir de la diversité de leurs langues, de leurs lois et de leurs mœurs traditionnelles. Or ce sont précisément les lois et les mœurs seules qui ont pu, dans l'histoire, caractériser le tempérament particulier, la situation particulière, les préjugés particuliers de chaque groupe de population [18]. » La nécessité interne de l'individu et la nécessité générale externe de la nature sont deux réalités qui restent inséparables. Leur lien synthétique dans l'unité substantielle permet à Spinoza de conserver dans le droit politique les caractères essentiels du droit de nature, qui est à la fois dépassé et maintenu dans l'Etat. C'est bien dans la Cité que l'essence singulière de chacun pourra le mieux se réaliser, mais le « pacte » social ne supprime pas le droit souverain particulier à chaque être, c'est-à-dire la puissance naturelle des individus, « la puissance globale de la nature entière n'étant rien de plus que la puissance conjuguée de tous les types naturels, il s'ensuit que chaque type naturel a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir ; autrement dit, le droit de chacun s'étend jusqu'aux bornes de la puissance limitée dont il dispose [19] ». Une communauté politique reste donc un système de forces en équilibre et le citoyen n'est pas une entité juridique formelle, mais l'individu vivant, composé d'un corps et d'une âme. Que ce soit dans la solitude de l'état de nature ou dans la collecti-

18. T.T.P., XVII.
19. T.T.P., XVI.

vité organisée, le désir reste l'essence de l'être [20]. C'est pourquoi l'homme selon Spinoza se définit comme un être chez qui les besoins réels précèdent le système des valeurs [21] et non comme un sujet abstrait. D'ailleurs, Spinoza ne cherche en aucune façon à disqualifier le désir et les plaisirs du corps. Sa sagesse reste empreinte d'hédonisme, ainsi qu'en témoigne sa vie personnelle et certains passages de son œuvre comme celui-ci : « C'est d'un homme sage, dis-je, de se réconforter et de réparer ses forces grâce à une nourriture et des boissons agréables prises avec modération, et aussi grâce aux parfums, au charme des plantes verdoyantes, de la parure, de la musique, des jeux du gymnase, des spectacles, etc., dont chacun peut user sans faire tort à autrui. Le corps humain, en effet, est composé d'un très grand nombre de parties de nature dif-

20. Cf. Eth., III, Définitions des Sentiments, I.

21. Cf. Eth., III, IX, scolie : « Il est donc établi par tout ce qui précède que nous ne faisons effort vers aucune chose, que nous ne la voulons pas et ne tendons pas vers elle par appétit ou désir, parce que nous jugeons qu'elle est bonne ; c'est l'inverse : nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir. » — Eth., III, XXXIX, scolie : « Nous avons, en effet, montré plus haut que nous ne désirons aucune chose parce que nous jugeons qu'elle est bonne, mais, au contraire, que nous appelons bon ce que nous désirons ; et par conséquent ce qui nous donne de l'aversion, nous l'appelons mauvais. » — Sur ce point, Spinoza prend exactement le contrepied d'Aristote. Cf. *Métaphysique*. Trad. Tricot. Paris, Vrin, 1953 : Λ, 7, 1072 a 25 : « Nous désirons une chose parce qu'elle nous semble bonne, plutôt qu'elle nous semble bonne parce que nous la désirons. »

férente, qui ont continuellement besoin d'une alimentation nouvelle et variée, afin que le corps dans sa totalité soit également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature, et par conséquent que l'esprit soit aussi également apte à comprendre plusieurs choses à la fois[21 bis]. »

II. NATURE ET LIBERTÉ.

Ce coup d'œil en arrière vers les conceptions métaphysiques générales de Spinoza nous a paru indispensable pour comprendre le statut ontologique de l'individualité au sein de la Nature éternelle. Si la situation existentielle du mode fini individuel en fait un moment déterminé de la Totalité qui l'englobe, il n'en conserve pas moins son essence réelle, en tant que noyau vivant et unité d'organisation fonctionnelle dans l'Univers. Spinoza ne nie pas les données de l'expérience sensible qui reste pour lui un point de départ nécessaire. L'*imaginatio* a beau ne pas être un mode adéquat de connaissance, c'est pourtant par elle que nous nous ancrons dans le monde. On ne peut considérer l'existence modale comme un pur reflet ou comme un épiphénomène sans intériorité[22]. Avec chaque individu, c'est

21 bis. Eth. IV, XLV, corollaire II, scolie.
22. C'est ce que ne saurait comprendre une certaine tradition spiritualiste qui, d'une part, situe le problème de la liberté au niveau de la subjectivité transcendantale comme choix transphénoménal et qui, d'autre part, ne

une figure originale, une forme vivante de l'Univers [23] qui recommence. Le jeu infini de la nécessité externe et de la nécessité interne implique une véritable « transsubstantiation » de la Vie universelle qui passe par capillarité dans chacun de ses modes singuliers. C'est ainsi que, par l'homme, la vie naturelle se transforme en Culture et en Histoire humaines. Car les relations sociales dessinent dans la Nature un ensemble vivant, un « individu » d'un type nouveau, un monde institutionnel, non plus fondé strictement sur la nécessité brute d'une causalité extrinsèque, mais se produisant aussi de l'intérieur par la libre volonté des hommes, qui s'approprient en quelque sorte la nécessité du Monde en la pratiquant intentionnellement. Pour l'homme, la « réalité » n'est-elle pas de nature sociale ?

retient du spinozisme que son aspect architectonique externe et « objectif ». Les observations de Lachelier sur Spinoza caractérisent tout à fait cette attitude. Cf. *E. Boutroux : Exposition de la doctrine de Spinoza sur la liberté.* (Diss. de l'E.N.S. publiée avec les observations et corrections de *J. Lachelier*) R.M.M., XXXI, n° 4, oct-déc. 1924, pp. 505-542) : « Et quand notre âme... concentrerait en elle le mécanisme entier du monde matériel, il lui manquerait encore de se détacher de ce mécanisme, de revenir sur elle-même et de le mettre à distance pour le juger ; il lui manquerait la réflexion, la subjectivité, l'intériorité spirituelle » (p. 521). « Il n'y a pas d'intériorité pour Spinoza » (p. 524). — Pour Lachelier, le spinozisme « consiste à absorber le sujet dans l'objet » (p. 525).

23. *Gestalt einer Welt* pourrait-on dire en langage hégélien. Voir *G. Lukács : Les nouveaux problèmes de la recherche hégélienne.* Bull. de la Soc. fr. de Philosophie, t. XLIII, Séance du 29/1/1949. Paris, A. Colin, 1949, pp. 67-68.

Spinoza semble vouloir marquer une différence entre le déterminisme cosmique et le déterminisme humain en établissant une distinction fondamentale entre la loi naturelle et le droit. Une loi (*lex*), dérive de la nature et de la définition de la chose. Elle se laisse ramener à des liaisons constantes, universelles et prévisibles. En revanche, la règle de droit (*institutum* — *jus*) est une représentation des lois qui implique une libre décision humaine. Aussi « tout en accordant sans restriction que toutes choses sont déterminées en vertu des lois universelles de la nature à exister et à agir d'une certaine manière précise et déterminée, écrit Spinoza, je maintiens que des lois de cette sorte dépendent d'une décision des hommes [24] ». Ceci pour deux raisons : d'abord « parce que l'homme, dans la mesure où il est une partie de la nature, constitue une partie de sa puissance [25] ». Ensuite parce que notre condition d'être borné ne nous permet guère de dépasser la sphère des causes prochaines : « Ajoutons que nous ignorons entièrement la coordination même et l'enchaînement des choses, c'est-à-dire que nous ignorons comment les choses sont ordonnées et enchaînées dans la réalité et qu'ainsi, pour l'usage de la vie, il est préférable et même nécessaire de les considérer comme des possibles (*possibiles*) [26]. »

Faut-il comprendre cette distinction comme une séparation ontologique réelle entre la sphère

24. T.T.P., IV : De la loi divine.
25. *Ibid.*
26. T.T.P., IV.

naturelle et la réalité humaine ? Non, Dieu reste la Cause unique, puisque tout existe dans sa nature. Il ne s'agit que d'une différence de situation.

En effet, la Substance divine enveloppe nécessairement l'histoire humaine, mais il ne peut cependant exister d'identité essentielle entre l'Etre infini et les êtres finis. Dieu est pure *exis* dans son éternité. L'homme est *praxis* essentielle par la finitude et l'historicité de sa condition. Dans son absence de finalité intentionnelle, la Nature infinie existe dans une coïncidence parfaite avec soi-même, tandis que l'homme n'est qu'un grain minuscule dans le réseau infini des séries causales naturelles et reste soumis aux multiples sollicitations des passions. L'homme doit donc se donner à lui-même des règles de vie. Mais, comme les hommes ont des natures différentes et que les situations sont variables, on peut admettre un nombre indéfini de conduites possibles. La plupart des événements historiques, bien que tous rigoureusement déterminés, restent donc imprévisibles.

Pourtant, cette liberté historique ne fait pas de la réalité humaine un empire dans un empire. Tout en marquant la différence profonde qui existe entre la loi naturelle et la loi humaine, Spinoza affirme nettement, dans un passage du *Court Traité,* que l'homme demeure toujours nécessairement uni à Dieu : « La première de ces lois est nécessaire, non la seconde, car, en ce qui concerne la loi qui naît de la communauté avec Dieu, l'homme est toujours et sans relâche

nécessairement uni à Dieu ; donc il a et doit toujours avoir devant les yeux les lois selon lesquelles il doit vivre pour Dieu et avec lui. En revanche, la loi qui naît de sa communauté avec les modes de la nature n'est pas aussi nécessaire, puisque l'homme peut se séparer des hommes [27]. » Même si les expressions utilisées dans ce traité ne correspondent pas tout à fait à la terminologie spinoziste habituelle [28], ce texte reste bien, croyons-nous, dans l'esprit de la doctrine. Si les institutions politiques s'expliquent en partie par les déterminations de l'essence de l'homme, ce que Spinoza appelle le libre décret des hommes s'inscrit nécessairement dans une situation ontologique que l'homme ne choisit pas. A cet égard, la liberté politique n'est qu'une

27. C.T., II, xxiv, 8.

28. Le *Korte Verhandeling van God de Mensch en deszelfs Welstand* n'a été découvert qu'au siècle dernier, sous forme de deux manuscrits en langue néerlandaise, rédigés d'après un original latin inconnu, peut-être même à partir de notes prises par les disciples du jeune Spinoza, entre 1650 et 1660, au cours des réunions du petit cercle spinoziste, comme le suppose *M. Francès*, cf. *Œuvres*, Notice du C.T. Ce traité doit donc être utilisé avec circonspection. La première édition de cet ouvrage date de 1862. Elle est due à *J. Van Vloten : Ad Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia Supplementum. Contincns Tractatum hucusque ineditum de Deo et Homine, Tractatulum de Iride, Epistolas nonnullas ineditas, et ad eas vitamque Philosophi Collectanea. Cum Philosophi chirographo ejusque Imagine photographica, ex Originali Hospitis H. Van der Spijck. Amstelodami apud Fredericum Muller, 1862.* Au sujet de la découverte des manuscrits et des éditions du *Court Traité*, cf. la notice de *Ch. Appuhn*, dans le premier volume de sa traduction des *Œuvres* de Spinoza, pp. 1-25.

forme particulière de la nécessité universelle.

D'ailleurs, puisque Spinoza ne sépare jamais la liberté et la puissance d'un être, la liberté est une libre-nécessité : « Pour ma part, écrit-il à Schuller, je dis que cette chose est libre qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature, et contrainte cette chose qui est déterminée par une autre à exister et à agir selon une modalité précise et déterminée... Vous voyez donc que je ne situe pas la liberté dans un libre décret, mais dans une libre nécessité [29]. » Il n'y a pas de création *ex nihilo* dans le spinozisme. Ni dans l'ensemble, ni dans le détail de la Nature. Aussi, la liberté n'est jamais commencement absolu. La liberté est une « conversion » réelle qui n'implique aucun vide, aucun déficit dans la plénitude de l'Etre. L'homme se libère par le passage de l'état d'objet à celui de sujet de la nécessité. Mais cette translation n'introduit aucune indétermination dans le Monde. Elle ne fait que modifier un rapport de forces. Pour Spinoza, le problème de la liberté ne se circonscrit pas dans l'opposition traditionnelle nécessité-liberté, l'un des termes excluant l'autre [30]. Au contraire, la liberté spinoziste est essentiellement la récupération et l'affirmation de la nécessité dans le

29. Ep. LVIII à G. H. Schuller.

30. Cf. Ep. LVI à H. Boxel : « Que le nécessaire et le libre s'opposent l'un à l'autre, cela n'est pas moins absurde, et me paraît contraire à la raison... A mon sens, vous ne faites pas de différence entre la contrainte ou encore la force extérieure, d'une part, et la nécessité, d'autre part. Qu'un homme veuille vivre, aimer, etc., ce n'est pas là l'effet d'une contrainte et c'est cependant nécessaire... »

mouvement autonome d'une existence individuelle [31].

III. NÉCESSITÉ ET LÉGALITÉ.

Cependant, s'il est vrai que Spinoza n'a pu envisager l'opposition de la loi naturelle et de la loi humaine comme une rupture de l'unité de l'Etre, la notion de loi n'en conserve pas moins dans son système, et notamment dans le chapitre IV du *Tractatus Theologico-Politicus,* une ambivalence essentielle dont la signification a besoin d'être précisée davantage.

Le *Deus sive Natura* « ignore » les lois. Dieu ne légifère pas. Il « est » la loi [32]. C'est-à-dire que la

31. Comme la Substance infinie ne peut rencontrer de contrainte externe, on peut dire que la nature divine réalise la parfaite identité de la nécessité et de la liberté. Cf. Ep. LVIII à G. H. Schuller : « Dieu, par exemple, existe librement (quoique nécessairement) parce qu'il existe par la seule nécessité de sa nature. »

32. T.T.P., IV : « Les affirmations et les négations de Dieu enveloppent toujours une nécessité, autrement dit une vérité éternelle. » *Ibid. :* « En réalité, Dieu agit et dirige toutes choses par la seule nécessité de sa nature et de sa perfection, et ses décrets et volitions sont des vérités éternelles et enveloppent toujours une nécessité. » Cf. encore : Eth., I, XVIII, XX, XXXII, XXXIV et II, Déf. 2. — On remarquera que l'idéal du sage est de coïncider avec la Loi, en la vivant, à la manière divine. La contrainte légale disparaît dans la liberté du juste. La béatitude n'est pas la récompense de la vertu. Elle est la vertu elle-même.

Loi divine, autrement dit la loi naturelle, n'est pas une loi au sens humain du terme : « C'est toutefois par analogie que le mot de loi se voit appliqué aux choses naturelles, et communément l'on n'entend pas autre chose par loi qu'un commandement, que les hommes peuvent également exécuter ou négliger, attendu qu'il limite la puissance de l'homme par des bornes déterminées au-delà desquelles néanmoins cette puissance s'étend, mais qu'il ne commande rien qui dépasse ses forces ; il semble donc que l'on doive définir la loi plus particulièrement comme une règle de vie que l'homme s'impose à lui-même ou impose à d'autres pour une fin quelconque [33]. »

On voit poindre ici ce qui deviendra un jour la grande idée kantienne : c'est par l'homme — et par l'homme seul — que la légalité vient au monde [34]. Toute recherche de justification du Droit et de la Morale hors du cadre de l'expérience humaine est contradictoire.

33. *Ibid.*

34. Bien qu'il faille considérer l'influence historique de Spinoza sur Kant comme à peu près nulle. Voir le témoignage de *Hamann*, rapporté par *L. Lévy-Bruhl : F. H. Jacobi et le Spinozisme.* (Revue Philosophique. Janv.-juin 1894. XXXVII, 19e année, pp. 46-72) : « Kant a dit l'autre jour à Kraus qu'il se trouvait précisément dans le même cas que Mendelssohn. Il ne comprend pas plus l'exposition du spinozisme par Jacobi que le texte même de Spinoza. » — « Kant m'a avoué n'avoir jamais vu Spinoza de très près. Occupé de son propre système, il n'a ni le goût ni le loisir de s'engager dans une étude approfondie des autres » (p. 47). — Dans une lettre à Mendelssohn, Kant, s'en tenant à un lieu commun de l'époque, qualifie Spinoza de « Cartésien de la Kabbale », cf. *Vernière : Spinoza et la pensée française avant la Révolution.* Paris, P.U.F., 1954, II, p. 340, note 3.

La loi humaine reflète purement et simplement les conditions empiriques de l'existence communautaire. Dans l'Absolu, la faute et le péché — de même que la vertu — n'ont aucune signification [35]. Les œuvres des « justes » et celles des « méchants », comme toutes les actions de tous les êtres de la nature, « découlent nécessairement des lois éternelles et des vouloirs de Dieu [36] ». La légalité et la moralité ne se laissent rattacher à aucun système absolu de référence, qui existerait indépendamment du projet humain [37]. Mais ceci peut s'entendre de deux manières : 1° en un sens négatif, 2° en un sens positif [38].

1° C'est le sens négatif que laisse apparaître l'interprétation spinoziste de la faute originelle et de la Révélation de Dieu aux Hébreux. Adam

35. Ep. XXIII à G. de Blyenbergh : « ... parlant en philosophe, je ne comprends pas ce que vous voulez dire par les mots : Dieu approuve ».
36. *Ibid.*
37. Ce qu'exprime avec bonheur *R. Misrahi : Le Droit et la Liberté politique chez Spinoza.* (Mélanges de Philosophie et de Littérature juives, I-II, 1956-1957. Paris, P.U.F., 1957), p. 155 : « La conséquence morale de ce refus d'idéalisme est radicale : la « vertu » n'est pas le moins du monde une qualité intrinsèque de l'âme qui résulterait d'une obéissance à des règles transcendantes, ou de l'imitation d'un modèle absolu. Il n'existe pas de règles, de « modèles », ou de « valeurs » absolus qui auraient une existence autonome indépendante de l'action des hommes et seraient destinés cependant de toute éternité à « inspirer » cette action et à la « diriger ».
38. Cf. Eth., V, XXIX, scolie : « Nous concevons les choses comme actuelles de deux façons : ou bien en tant que nous concevons qu'elles existent en relation avec un certain temps et un certain lieu, ou bien en tant que nous concevons qu'elles sont contenues en Dieu et qu'elles suivent de la nécessité de la nature divine. »

n'a pas perçu la Loi divine comme une essence éternelle, nécessaire et constitutive du réel, mais « comme une règle instituant qu'un certain profit ou un certain dommage sera la conséquence d'une certaine action, non par une nécessité inhérente à la nature même de l'action, mais en vertu du bon plaisir et du commandement absolu d'un prince. Ainsi, pour Adam seul et seulement par suite de son défaut de connaissance, cette révélation devint une loi et Dieu se posa en législateur et en prince. Pour cette même cause et par suite d'un défaut de connaissance, le Décalogue fut une loi pour les seuls Hébreux [39]. »

D'autre part, il est évident qu'un commandement ne peut naître que d'une altérité, soit qu'on imagine celle-ci sous la forme de liens familiers de coexistence entre l'Eternel et Adam ou entre Dieu et son peuple, à la manière biblique, soit qu'elle se manifeste réellement dans les rapports sociaux entre les citoyens d'un Etat.

De plus, ayant pour but d'amener les hommes à l'obéissance, la loi implique toujours la possibilité de la faute, qui la suit comme son ombre. Car, pour Spinoza, le droit n'existe que là où la négation de la loi peut avoir un sens, c'est-à-dire dans l'Etat [40]. En créant le droit, l'homme a créé la faute.

39. T.T.P., IV.
40. T.P., II, 18 : « ... il apparaît sans ambiguïté que, dans l'état de nature, aucune action ne saurait être qualifiée : faute. Du moins nul ne saurait y commettre de faute qu'envers soi-même, jamais envers un autre. » *Ibid.* : « En d'autres termes, aucune espèce de faute ne se conçoit que dans le cadre d'un Etat. »

2° Mais l'opposition de la loi divine et de la loi humaine, de la Nature et du Droit, peut s'entendre aussi au sens positif. Par la transformation du droit de nature en *jus civile,* après le pacte social, l'innocence naturelle se change en libre responsabilité. La nécessité passe alors du plan de la causalité externe et ignorante de soi à celui de la signification, en devenant règle de vie pour soi-même et pour autrui. Par la médiation des lois éthico-juridiques, qui sont à la fois des principes rationnels et des produits historiques de l'organisation socio-politique, le Bien et le Mal, notions abstraites et vides par elles-mêmes, trouvent enfin un contenu positif en tant que catégories pratiques de l'activité intentionnelle des hommes. Car, « plus nous considérons l'homme comme libre, moins nous sommes fondés à dire qu'il peut s'abstenir de raisonner et choisir le pire au lieu du meilleur [41] ». A travers les règles communes du *jus civile,* qui n'enveloppe rien de plus que l'essence de l'homme, le Monde prend nécessairement et « réellement » un sens humain.

Partant de là, ne pourrait-on pas tenter un rapprochement entre le spinozisme et la tradition judéo-chrétienne ? Après la désobéissance du premier homme, l'Eternel dit : « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal [42]. » D'autre part, Spinoza se réfère avec insistance à saint Paul, et précisément quand il veut persuader le lecteur

41. T.P., II, 7.
42. *Genèse* : III, 22.

de la nécessaire antériorité de la Loi sur la faute [43]. Aussi, on peut se demander si le passage du droit de nature au droit « positif » ne serait pas une transposition philosophique du récit de la *Genèse,* où l'on voit le péché d'Adam faire jaillir la première étincelle de la liberté humaine en détruisant la félicité édénique. « Si Adam n'avait pas cédé à sa femme et celle-ci au serpent, écrit Vladimir Jankélévitch, si le jardinier du jardin de félicité n'avait pas mangé du fruit interdit, il n'y aurait pas eu de raison pour que quelque chose advînt jamais, — car la félicité n'a pas d'histoire ; ... Donnez-moi le premier péché du premier homme, et je vous donnerai toute l'histoire avec ses faits divers et ses massacres. Le péché d'Adam est la première idée saugrenue, la première déclinaison ou déviation d'une volonté libre qui cesse soudain de vouloir avec Dieu... L'altération initiale nommée péché réalise l'amorçage du temps historique [44]. »

Malheureusement, toute comparaison de ce genre serait insoutenable. Pour ce qui est des fréquentes références à l'autorité de l'apôtre des Gentils, elles ont simplement servi de caution à Spinoza auprès de ses lecteurs chrétiens. Les textes bibliques cités dans le *Tractatus Theolo-*

43. T.T.P., XVI : « Un enseignement analogue se dégageait des écrits de Paul, d'après qui la faute ne peut exister avant la Loi (c'est-à-dire tant que les hommes sont considérés comme vivant sous le règne de la nature). »

44. *Vl. Jankélévitch : Bergson et le Judaïsme.* (Mélanges de Philosophie et de Littérature juives, I-II, 1956-1957. Paris, P.U.F., 1957, pp. 64-94), p. 67.

gico-Politicus sont d'ailleurs choisis à dessein parmi ceux que les Réformés néerlandais lisaient et commentaient le plus volontiers du temps de Spinoza [45]. Ensuite, même si l'on admet que, dans le christianisme, la faute reste le fait de la volonté et de la liberté humaines, tout comme dans le spinozisme, il faut l'entendre dans un sens tout à fait différent.

Spinoza rejette absolument tous les éléments pessimistes du christianisme relatifs à la nature de l'homme. Ayant connu la religion chrétienne sous son aspect le plus sévère, par les doctrines calviniennes de la corruption radicale de la nature humaine et de la prédestination [46], on peut dire que le philosophe de La Haye a élaboré une conception du monde et une morale en

45. Voir la Notice du T.T.P. par *M. Francès* et *R. Misrahi : Œuvres.*

46. Cf. *Calvin : Institution de la Religion Chrestienne.* Texte établi et présenté par *J. Pannier.* 2e éd. Paris, les Belles Lettres, 1961, 4 vol. I, chap. II, p. 92 : « C'est que toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jusques à la volunté, depuis l'âme jusques à la chair, sont souillées et du tout remplies de cette concupiscence, ou bien, pour le faire plus court, que l'homme n'est aultre chose, de soymesme, que corrruption. » — *Ibid.*, III, chap. VIII, p. 62 : « Nous appelons Predestination le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il vouloit faire d'un chascun homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à vie éternelle, les autres à éternelle damnation. Ainsi selon la fin à laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à mort ou à vie. » — Spinoza possédait un exemplaire de l'*Institution* en traduction espagnole : *Institucion de la Religion Christiana ; compuesta en quatro libros, y dividada en capitulos por Juan Calvino. Y ahora nuevamente traduzida en Romance Castellano, por Cypriano de Valera, 1597.*

grande partie dirigées contre le christianisme rigoriste des calvinistes de droite de la tendance « gomariste », qui dominaient alors la vie religieuse des Provinces-Unies. En tout cas, la philosophie de Spinoza reste incompatible avec la doctrine chrétienne du péché originel. Elle introduit une valorisation de l'existence terrestre [47] et elle témoigne d'une confiance dans les ressources de la nature humaine qui vont à l'encontre des enseignements traditionnels de l'Eglise. De plus si, pour Spinoza, le Mal dérive directement de la condition humaine, il ne faut pas oublier que le Bien ne dépend lui aussi — et au même titre que le Mal — de rien d'autre que de la seule nature de l'homme : l'existence métaphysique ou théologique du Bien comme du Mal est impossible dans l'Univers spinoziste. Sans la liberté humaine, sans les sentiments humains, aucune valeur ne pourrait être posée dans la Nature. Spinoza essaye de faire comprendre à G. de Blyenbergh que l'homme décide seul de la valeur des choses [48]. Deux actes « extérieurement » semblables, si on les envisage dans leur matérialité brute en tant que moment du développement purement objectif de la causalité du Monde comme l'assassinat d'Agrippine par Néron et celui de Clytemnestre par Oreste, prennent effectivement une signification et une gravité morales

47. Cf. Eth., IV, LXVII : « L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie. » La démonstration de cette proposition est bien plus précise encore.
48. Cf. Eth., IV, VIII.

différentes, mais leur différence de valeur n'implique pas d'autre fondement essentiel qu'un jugement humain [49]. Aucune transcendance ne ratifie la liberté morale de l'homme.

L'humanisme irréligieux de Spinoza entraîne la négation radicale des conceptions judéo-chrétiennes de la chute. Selon la théologie chrétienne, notre libre arbitre reste inséparable de la déchéance métaphysique du genre humain tout entier, que le péché d'Adam a fait sortir de la félicité immédiate et innocente. Dans sa miséricorde infinie, le Créateur Tout-Puissant a permis le rachat des péchés de l'humanité par la Rédemption et il accorde aux hommes, incapables de se libérer du mal et de faire leur salut tout seuls, le secours de sa Grâce. Mais l'homme doit retrouver péniblement, sous le regard de Dieu, cette pureté originelle que possédait le premier homme et qu'il a perdue par sa faute. Aussi, dans le christianisme, notre situation terrestre ne cesse d'apparaître comme une condition pénitentiaire et probatoire, que nous impose la volonté divine. Chaque homme est condamné à choisir entre le bien et le mal que Dieu a voulu égale-

49. Cf. Ep. XXIII : « Le meurtre de sa mère, dont Néron s'est rendu coupable, n'était pas un crime sous l'aspect positif de l'acte accompli ; Oreste a pu agir extérieurement de même et tuer sa mère de propos délibéré, sans mériter une condamnation aussi grave. En quoi consistait donc le crime de Néron ? Uniquement en ce que, dans ce meurtre, Néron s'est montré ingrat, impitoyable et rebelle. Aucune de ces qualifications n'exprime le moins du monde une essence et, par suite, Dieu n'en est pas cause, bien qu'il soit cause de l'acte et de l'intention de Néron. »

ment possible [50]. C'est cette contingence, inexplicable dans la nécessité divine, que refuse Spinoza.

Rien n'est plus étranger à l'essence du spinozisme que cette idée de la chute de l'homme. Pour Spinoza, la liberté n'est pas une qualification générique de la nature humaine qui nous serait donnée, voire qui nous serait imposée du dehors par Dieu, pour que nous fassions ceci plutôt que cela [50 bis]. Il n'existe d'ailleurs aucune essence générique de l'Homme [51]. Loin de représenter une sorte de *Capitis deminutio* métaphysique frappant l'humanité tout entière, la liberté spinoziste se confond au contraire avec la puissance individuelle. Quant à l'image biblique d'un état pré-historique paradisiaque, l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* la rejette catégo-

50. Cf. *Saint Thomas : Contra Gentiles.* Trad. *M. J. Gerlaud.* Paris, Lethielleux, s. d. : Livre III, cxl : Comment les actes de l'homme sont punis ou récompensés par Dieu : « Si l'homme observe volontairement la loi qui lui a été imposée par Dieu, il conquiert son bien, non pas qu'il y ait là une nécessité (*non velut ex necessitate*), mais telle est la dispensation de la providence : et ceci n'est rien autre que sa récompense ; au contraire qu'il transgresse la loi, il fait son mal et c'est sa punition. » — « Non seulement la divine Providence établit l'ordre des choses, mais encore elle meut tout à la réalisation de cet ordre établi par elle. Or la volonté est mue par son objet qui est le bien ou le mal. Il appartient donc à la divine Providence de présenter aux hommes des biens en récompense, pour que leur volonté se meuve dans la rectitude, et des maux comme peine, pour qu'elle évite le désordre. »

50 *bis*. Voir déjà dans le *Court Traité*, I, iv, 8 : « ... la liberté ne consiste pas à faire ou à ne pas faire quelque chose... ».

51. Cf. Eth., II, xl, scolie 1. Voir la critique des « genres » dans le C.T. : I, vi, 7, et I, x, 2 et 3.

riquement. Au lieu de voir dans le *status naturalis* primitif un modèle de perfection idyllique, un Age d'Or fabuleux — selon un vieux thème mythologique, que Rousseau rajeunira par sa doctrine de la bonté primitive de l'homme perverti par la société [51 bis] — Spinoza en fait au contraire, après Hobbes, un état misérable, celui de la guerre perpétuelle de tous contre tous. Car la paix, la justice, le respect et l'amour du prochain, etc., n'ont pris un sens que depuis le pacte social. Dans un Monde sans doublure intelligible, sans valeurs transcendantes, le Paradis et l'Enfer commencent et finissent avec l'histoire des hommes [52]. Aussi la liberté selon Spinoza n'est-elle pas le prolongement inéluctable de la malédiction divine jetée sur le genre humain, après la faute d'Adam ; elle est le commencement d'une victoire. Ici comme ailleurs, le fossé entre

51 bis. Voir : Jean Starobinski : *Aux origines de la pensée sociologique.* (*Les Temps Modernes*, CXCIX, déc. 1962) : « Rousseau recompose une *Genèse* philosophique où ne manque ni le Jardin d'Eden, ni la faute, ni la confusion des langues. Version laïcisée, « démythifiée » de l'histoire des origines, mais qui, en supplantant l'Ecriture, la répète dans un autre langage... (p. 962) ... L'homme, dans sa condition primitive, émerge à peine de l'animalité : cette condition primitive est un *paradis ;* il ne sortira de l'animalité que lorsqu'il aura eu l'occasion d'exercer sa raison, mais avec la réflexion naissante survient la connaissance du bien et du mal, la conscience inquiète découvre le malheur de l'existence séparée : c'est donc une chute » (p. 963).

52. *R. Misrahi* a choisi, pour servir d'épigraphe à son étude sur *Le Droit et la Liberté politique chez Spinoza*, une phrase de F. Kafka qui illustre parfaitement l'essence de l'humanisme spinoziste : « La loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi. » Nous ajouterons que la loi est faite pour l'homme, par l'homme.

le christianisme et le spinozisme demeure infranchissable. Malgré sa rupture avec la Synagogue et sa complète indifférence à l'égard de toutes les religions établies, on peut dire ici que Spinoza reste beaucoup plus près des traditions prophétiques du judaïsme que de l'esprit chrétien. La liberté spinoziste évoque plutôt la Terre promise que le Paradis perdu.

IV. LES FINS HUMAINES.

Spinoza ne prétend pas nous enseigner ce qu'il y a à faire. La moralité est un vécu. Dès l'instant qu'il n'existe aucune volonté, aucune finalité divine pour le fonder, le Bien ne peut plus apparaître comme un principe méta-ontologique universel. Il appartient simplement à chaque individu de suivre les nécessités de sa nature et c'est ce qu'il fait réellement. Mais, pas plus que le leucocyte qui absorbe un microbe dans le sang n'est justiciable au regard de l'organisme vivant dont il fait partie, l'homme n'est justiciable pour la Substance qui l'englobe. La liberté de chacun ne trouve pas d'autres limites que celle d'autrui ou les nécessités naturelles. Spinoza a beau être considéré à juste titre comme le philosophe dogmatique par excellence, c'est en vain qu'on chercherait chez lui la moindre trace de fanatisme uniformisant. Au contraire, nul n'a été plus attentif que lui à l'infinie diversité des êtres natu-

rels. N'oublions pas que le plus haut degré de la connaissance : la *Scientia intuitiva,* est une compréhension concrète de l'individuel en tant que tel et que « plus nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu [53] ». Tout ce qui existe, « depuis le plus haut degré de perfection jusqu'au plus bas [54] », représente un aspect particulier de la Nature infinie. Spinoza rappelle à G. de Blyenbergh que même les méchants expriment encore la réalité de Dieu [55]. Les conduites de chaque type naturel se ramènent toutes à la recherche de l'utile qui lui est propre. Mais le spinozisme ne se laisse pas ramener non plus à la morale utilitaire classique. L'utilitarisme dogmatique prétend nous confiner dans un égoïsme théorique et abstrait. Spinoza se contente de constater, sans arrière pensée normative, que l'utilité est le principe de nos actions. Il ne se prononce pas sur son contenu. Le principe du plaisir est une attitude naturelle qui précède tout calcul personnel et revêt des aspects multiples. A tel point qu'il prend parfois des formes aberrantes. Chacun ne peut chercher que ce qui lui convient [56].

53. Eth., V, xxiv.
54. Eth., I, Appendice.
55. Ep. XIX : « ... il est exact que les méchants expriment à leur façon la volonté de Dieu... (mais) ... du fait qu'ils ne connaissent pas Dieu, les méchants ne sont qu'un instrument dans la main de l'Ouvrier, ils ne le servent qu'à leur insu et ils se détruisent en le servant, alors que les justes le servent consciemment et réalisent, en le servant, une perfection plus grande ».
56. Cf. Eth., XIX. — Eth., I, Appendice. — T.T.P., Préface. « ... puisque les hommes n'ont point tous le

Cependant, la négation de toute téléologie surnaturelle n'a pas empêché Spinoza de maintenir en fait dans l'histoire humaine une certaine finalité interne. Le terme « fins humaines » revient fréquemment sous sa plume. On peut d'ailleurs rattacher cette notion aux principes dynamistes de sa vision du monde : contre le mécanisme cartésien, Spinoza a réintroduit l'idée de force dans la philosophie naturelle. Sa psychologie repose sur les notions de désir, de tendance, de puissance, etc. Dans sa logique, il insiste sur le pouvoir d'affirmation et de négation de nos idées. Il en va de même dans sa politique où les hommes unissent leurs efforts et tendent en commun vers un même but : l'amélioration de leur condition terrestre. Nous voyons partout des mouvements vers tel ou tel but, mouvements de plus en plus précis, de mieux en mieux adaptés à leur fin, au fur et à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie naturelle, pour aboutir en dernier lieu aux fins volontaires, intelligentes et préméditées du milieu humain.

Nous retrouvons une nouvelle fois la double causalité spinoziste : celle de l'ordre universel et celle de l'ordre particulier. Il y a une loi qui est « principe » de l'ordre des essences éternelles (la loi divine) et une loi qui est « fin » dans celui de l'existence historique (la loi humaine). Mais

même type d'esprit, puisque l'un se rallie à telles croyances et l'autre à des croyances toutes différentes, puisque l'un respecte ce qui porte son voisin à rire, la conclusion suivante me paraît s'imposer : chacun doit conserver, et la liberté de son jugement, et son pouvoir d'interpréter la foi comme il la comprend. »

si la seconde reste subordonnée à la première, la réciproque n'est pas vraie [57]. Les fins humaines sont donc à la fois nécessaires, en tant que moteur de l'histoire, et inadéquates, dans la mesure où elles perdent leur sens pour peu qu'on s'élève sur un plan ontologique supérieur. Considérées *sub specie aeternitatis,* elles finissent même par s'estomper complètement. Autrement dit, l'homme est toujours plus ou moins « dupé » par la Nature, en lui servant de matière première. Et, en un certain sens, il est vrai que nous sommes comme l'argile aux mains du potier.

Si l'anti-finalisme de Spinoza refuse les concep-

57. Cf. C.T., II, xxiv, 6 : « Les lois divines ont leur fin en elles-mêmes et ne sont pas subordonnées — ce n'est pas le cas des lois humaines. En effet, les hommes font bien des lois pour leur propre mieux-être et n'ont en vue d'autre fin que d'améliorer ainsi leur propre condition ; mais la fin qu'ils se proposent (fin qui est subordonnée à d'autres, qu'a en vue un être au-dessus des hommes et qui les laisse agir de cette façon en tant qu'ils font partie de la nature) peut cependant contribuer à ce que leurs lois concourent avec les lois éternelles, établies par Dieu de toute éternité et aident avec tout le reste à produire la totalité. Par exemple, les abeilles n'ont pas d'autre fin, en travaillant et en maintenant fermement l'ordre établi par elles, que de s'assurer une provision pour l'hiver. Mais l'homme qui leur est supérieur se propose une autre fin, quand il en prend soin : se procurer du miel pour lui-même. »
— Le thème de la ruche a été souvent exploité. B. de Mandeville (1670-1733), s'en servira pour montrer, sous une forme satirique et humoristique, que le bien général est peut-être fait des défauts individuels :

« Thus every part was full of vice,
Yet the whole mass a paradise. »

cf. *The Fable of the Bees, or « private vices, public benefits »*. (1723). — *The grumbling Hive, or « Knaves turned honest »*. (1714).

tions judéo-chrétiennes, qui personnalisent l'Absolu, son ontologie pose pourtant bien l'intentionnalité comme la caractéristique essentielle des existants relatifs qui s'efforcent de persévérer. La condition humaine est donc contradictoire dans la mesure où l'homme ne peut s'empêcher de poursuivre indéfiniment des buts, alors que les lois humaines ne servent, en fin de compte, qu'à produire, avec toutes les autres lois naturelles, un ensemble universel qui est, dans son essence, absence éternelle de signification. L'idée spinoziste d'une axiologie purement humaine peut nous sembler aujourd'hui bien banale. Mais il faut se reporter trois siècles en arrière pour en saisir toute la nouveauté.

Spinoza a d'ailleurs profondément ressenti le caractère contradictoire de la condition humaine. Dans une lettre à Oldenburg, il n'a pas hésité à mettre en pleine lumière la criante « injustice » ontologique de la nature en constatant que nous ne choisissons pas le type naturel qui nous échoit quand nous venons au monde et que pourtant « rien d'autre n'appartient à la nature d'une chose que ce qui suit nécessairement de sa cause [58] ». L'homme reste seul responsable de sa situation objective et son essence demeure injustifiable puisqu'il se trouve inexorablement privé de tout recours théologique ou métaphysique : « Il serait absurde en effet que le cercle se plaignît du fait que Dieu ne lui a pas donné les propriétés de la sphère, ou qu'un enfant qui

58. Ep. LXXVIII.

souffre de la pierre se plaignît de n'avoir pas reçu un corps sain [59]. »

A ce propos, il est intéressant de comparer l'attitude de Spinoza, face au scandale de la souffrance d'un enfant, à celle des nihilistes blasphémateurs. Ceux-ci renieront Dieu au nom de la morale : le Créateur est injuste et criminel, puisque rien au monde ne saurait justifier une seule larme d'enfant. Mais, pour Spinoza, toute révolte métaphysique est vaine. Dieu est innocent parce qu'il est in-humain. Il ne peut ni haïr ni aimer. L'injustice, comme la justice, sont des idées d'homme. Non pas que la souffrance soit une illusion, il s'en faut de beaucoup, mais étant passion pure, elle reste opacité complète et ne peut avoir de signification. Le seul scandale c'est de subir sans pouvoir comprendre.

Nous avons beau nous indigner de cette situation incompréhensible dans sa mystérieuse iniquité, cela n'y changera rien : « Les hommes, en effet, peuvent être excusables et cependant ne pas jouir de la béatitude, mais souffrir mille maux. Un cheval, en effet, est excusable d'être cheval et non pas homme : mais, néanmoins il doit être cheval et non pas homme. Celui qui devient enragé par la morsure d'un chien est excusable, mais l'on a pourtant le droit de l'étrangler. Et celui, enfin, qui ne peut gouverner ses désirs ni les maîtriser par la peur des lois est certes justifiable en raison de sa faiblesse, mais il ne peut cependant pas jouir de la tranquillité de l'âme,

59. *Ibid.*

de la connaissance et de l'amour de Dieu, et il périt nécessairement [60]. » Dans la perspective du péché originel, le Mal peut se comprendre, sinon se justifier. Pour un chrétien, la corruption de l'homme est un mystère, mais ce mystère contient cependant une espérance de rachat qui peut lui donner un sens. Au contraire, dans l'univers spinoziste, le Mal reste absurde en l'absence de toute qualification morale générique. Les hommes ne peuvent plus trouver une consolation ou un commencement d'explication à leurs malheurs terrestres en invoquant une malédiction métaphysique frappant le genre humain. Souffrir, c'est souffrir individuellement pour rien. La souffrance n'est pas même rédemptrice. Le spinozisme a porté un rude coup au mythe de la dignité et de la vertu de la souffrance humaine, en la vidant de toute signification.

Si paradoxal que cela puisse paraître au premier abord, on peut considérer Spinoza comme un précurseur des philosophies de l'absurde, puisque la liberté humaine demeure finalement théologalement et moralement injustifiable, tout en restant ontologiquement nécessaire. Dès l'instant qu'il n'existe aucune volonté supérieure, aucun plan divin, pour diriger et sanctionner nos

60. *Ibid.* — Voir aussi P. M., II, VIII : « Pourquoi les impies sont-ils punis, puisqu'ils agissent par leur nature et selon le décret divin ? Je réponds que c'est aussi par décret divin qu'ils sont punis et si ceux-là seuls que nous imaginons pécher en vertu de leur propre liberté doivent être punis, pourquoi les hommes veulent-ils exterminer les serpents venimeux ? car ils pèchent à cause de leur nature propre et ne peuvent faire autrement. »

conduites, l'homme n'est rien de plus que ce qu'il fait à partir d'une situation donnée et lui seul doit trouver librement un sens à son existence dans un Monde où rien n'a été « prévu » pour lui. Les contemporains de Spinoza n'avaient pas tort de crier à l'athéisme. Ils ont pressenti confusément dans cette philosophie les premiers symptômes de la « mort de Dieu ». Car le spinozisme aura accéléré le processus de prise de conscience, dans la pensée moderne, de l'alternative de la destinée humaine. Ou bien la vie a un sens connu et organisé par quelque Volonté suprême, ou bien elle ne comporte que des significations immanentes et limitées à un cercle restreint. C'est la question préalable que rencontre toute philosophie de l'Histoire. Car il paraît n'exister que deux manières d'interpréter le sens de l'Histoire : 1° une conception théologique de tradition augustinienne, avec primat de la forme du devenir, 2° une attitude matérialiste, avec primat du contenu du développement historique. *Aut Deus, aut Natura,* tel est le dilemme. Spinoza n'a pas tranché : *Deus sive Natura.* Pourtant, sa théologie négative, en dépouillant méthodiquement l'Idée de Dieu de toutes les qualités sensibles et morales, aboutit fatalement à la négation de toute détermination assignable à la nature divine. Le Bien et le Mal ont besoin de Dieu pour recevoir un statut métaphysique. Aussi, puisque ces deux notions ne sont plus que choses humaines, Dieu perd sa raison d'être. Un Dieu qui ne rend plus justice aux hommes est un Dieu honoraire. Avec Spinoza, la liberté humaine, cessera d'être éva-

luée abstraitement, en termes de possibilité ou de contingence. Il ne s'agira plus désormais de doser l'importance respective de la volonté divine et du libre-arbitre humain dans l'accomplissement d'une destinée. La liberté devient synonyme d'affranchissement. Le problème de la liberté subit une translation essentielle, en passant du plan théologique (Moyen Age chrétien) sur le plan anthropologique (philosophie moderne). En durcissant à l'extrême l'antinomie de la nécessité divine et de la liberté humaine, Spinoza finit par dégager l'autonomie du second terme de l'antithèse. En effet, les rapports de Dieu et du Monde sont des liens substantiels et immédiats qui demeurent indiscernables et sans signification pour celui qui refuse les analogies anthropomorphiques et la croyance en un *Deus Faber*. Les seuls types de relation qui demeurent intelligibles sont les liens entre l'homme et les choses et les rapports des hommes entre eux. Il n'y a plus de regard absolu qui se promène sur le Monde et, comme dirait Lautréamont, il n'existe plus d' « espion de ma causalité [61] ». On connaît le fameux dilemme épistémologique : intelligence-instinct, posé par Bergson : « Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais [62]. » Le panthéisme de Spinoza semble contenir, à l'état latent, un

61. Cf. *Les chants de Maldoror*, ch. I, in Lautréamont : Œuvres Complètes. Paris, J. Corti, 1958, p. 297.
62. *L'Evolution créatrice*. Paris, P.U.F., 1948, p. 152.

dilemme comparable, quoique de nature ontologique : l'opposition du Tout et des parties, de Dieu et de l'homme, de l'Englobant et de l'englobé. Les questions que l'esprit humain ne peut manquer de se poser sur le sens de l'existence resteront sans solution. Dieu seul serait capable de les résoudre, mais il ne se les posera jamais. On en viendra peu à peu à l'idée que si l'Etre n'a plus de signification humainement déterminable, la signification n'a pas d'être en dehors de l'expérience vécue des hommes. Les hommes se retrouveront seuls sous un ciel vide.

De plus, la « cohésion » ontologique de la Nature, négation absolue de tout point de vue, restera toujours au-delà de la « cohérence » logique de l'entendement humain, qui, lui, s'exerce nécessairement à travers les formes définies d'une condition fragmentaire et selon un point de vue déterminé. Chez Spinoza, la Raison n'est qu'un moyen, un détour, qui doit nous conduire à l'*Amor Dei intellectualis*. La connaissance conceptuelle articulée ne nous fait pas connaître la chose même, objet d'une vision intuitive directe. Par exemple, « après avoir clairement perçu que nous sentons tel corps et aucun autre, nous conclurons clairement que l'âme est unie au corps et que cette union est cause d'une pareille sensation. Mais ce qu'est cette sensation, ce qu'est cette union, nous ne pouvons le comprendre absolument ainsi [63] ». L. Kolakowski fait

63. T.R.E. 21. — Cf. *A. Rivaud : La nature des modes selon Spinoza* : « L'entendement, chez Spinoza, n'est nullement créateur, comme dans certaines philoso-

remarquer que le spinozisme s'oppose au rationalisme, d'abord parce que la connaissance du 3e genre est une vision [64], ensuite parce que Spinoza a maintenu d'un bout à l'autre de son œuvre le refus des Universaux [65]. Aussi Kolakowski pense-t-il qu'on aurait tort d'attribuer à Spinoza

phies anciennes ou modernes. Il constate seulement, sous forme d'un système d'idées, une réalité infinie qui se développerait aussi bien s'il n'intervenait pas » (p. 285). — « Le rapport de l'Entendement infini aux esprits est ainsi d'une autre nature que celui qui unit un Tout spatial à ces composants. Aucune métaphore tirée de notre expérience sensible ne saurait nous en donner la moindre idée » (p. 290). Voir également C.T., II, XXVI, 6 : « Nous voyons enfin que la connaissance par raisonnement n'est pas en nous primordiale, mais est seulement comme un degré, par où nous nous élevons au but souhaité ; ou, comme un bon esprit, sans erreur ni tromperie, elle nous apporte l'annonciation du souverain bien pour nous exciter à le chercher lui-même et à nous unir à lui — union qui est notre suprême salut et notre félicité. »

64. L. Kolakowski : *P. Bayle critique de la métaphysique spinoziste de la Substance* (in : *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*. Etudes et documents publiés sous la direction de P. Dibon. Amsterdam, London, New York, Princeton et Paris, Elsevier Publishing Company-Vrin, 1959) pp. 66-80 — cf. p. 75.

65. *Ibid.* — A ce propos, Kolakowski se demande si nous pouvons voir « la même tendance nominaliste dans la grammaire hébraïque de Spinoza, où toutes les parties du discours, sauf les interjections et les conjonctions, sont réduites au substantif ? » (p. 80, note 34). — N. Porges : *Spinozas Compendium der hebräischen Grammatik* (in : *Chronicon Spinozanum*, IV, 1924-1926), avait déjà remarqué cette réduction. Cf. P. Vulliaud : *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, p. 16. En effet, on lit dans le chap. V du *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae* de Spinoza, intitulé *de Nomine* : « Nam omnes Hebraeae Voces, exceptis tantum Interjectionibus, & Conjunctionibus, & una, aut altera particula, vim & proprietates Nominis habent. »

la conception averroïste de l'unité de l'Intellect [66]. La *Scientia intuitiva,* en effet, ne nous semble pas identification avec l'Esprit du Monde, concept idéaliste tout à fait étranger, croyons-nous, à Spinoza, mais jouissance consciente de l'Etre qui vit en nous (*fruitio essendi*), grâce à quoi tout s'éclaire d'un jour nouveau. Plutôt qu'une connaissance de la vérité, la sagesse spinoziste est une réconciliation (*acquiescentia*) avec l'Etre. Le Sage (*sui, et Dei, et rerum aeterna quadam necessitate conscius*), se situe au-delà de la connaissance médiate et analytique, laquelle n'a pour rôle que de préparer la révélation philosophique. Il faut dire que, pour Spinoza, l'Etre déborde toute connaissance que l'on en prend, non pas parce qu'il transcende toute réalité, comme dans le théisme, mais parce qu'il contient toute réalité. Comme plus tard chez Bergson, la connaissance rationnelle doit servir de propédeutique à la contemplation de l'Etre. Mais la *Scientia intuitiva* est gnose plutôt que science, participation active et non savoir absolu. Le problème de l'être du Monde et de la vérité du Monde reste un point obscur, qu'aucun commentateur du spinozisme ne paraît avoir suffisamment éclairci. Malgré toute sa confiance en la *potentia intellectus,* souvent invoquée, Spinoza nous abandonne à une sorte d'agnosticisme épistémologique, puisque nul sujet fini ne saurait se représenter l'ordre infini des causes lointaines, autrement que par l'intermédiaire d'une symbolique concep-

66. *Ibid.*, p. 75.

tuelle nécessairement analogique et approximative, car les choses ne peuvent avoir un sens tout à fait univoque, selon qu'on les envisage par rapport à la partie ou par rapport au Tout. Si la Vérité est dans la Totalité, la connaissance humaine, ne serait-ce que parce qu'elle est individuelle, ne pourra jamais envelopper le Savoir absolu. Hegel cherchera à résoudre le problème par l'historicité de la Vérité, qui est « vérité devenue », les institutions de l'Etat constituant la plus haute expression de la Vérité incarnée. Rien de comparable évidemment chez Spinoza, pour qui l'Etat n'est rien de plus que le produit empirique de l'histoire des hommes. Cependant, si personne ne peut prétendre inventorier la Totalité, Spinoza reste « dogmatique » dans la mesure où il affirme qu'à l'aide de la définition de Dieu, il nous est donné de parvenir progressivement à un état privilégié qui nous livre, par une vision directe, sinon l'être des choses, du moins le secret de la nécessité de toute chose.

La prise de conscience de cette situation tragique ne peut que nous incliner à la tolérance, puisque chaque être ne fait que suivre les nécessités de sa nature. Pourtant, comme nous l'avons déjà vu, les actes humains ne peuvent pas être tous tenus pour équivalents. En effet, si dans l'absolu, le Bien et le Mal perdent leur sens, dans l'existence historique, perfection et imperfection demeureront toujours les catégories nécessaires de tout projet humain [67].

67. Cf. Eth., IV, Préface.

Il ne faudrait pas croire non plus que la reconnaissance de la nécessité universelle, accompagnée du sentiment de l'absence de toute norme absolue transcendante, doive inévitablement conduire les hommes à la passivité, au fatalisme et à la résignation stérilisante [68]. Loin de nous démoraliser, la représentation lucide de la nécessité nous libère au contraire et nous permet de la tourner à notre avantage. C'est celui qui s'imagine posséder un pouvoir absolu sur les choses et sur lui-même qui n'est qu'un enfant et reste l'esclave inconscient des déterminations naturelles qui le traversent.

D'ailleurs, l'homme ne peut s'abstenir d'agir et « que nous fassions par nécessité ou par contingence ce que nous faisons, nous sommes toujours conduits par l'espoir et par la crainte [69] ». Ceci reste tout à fait dans la logique interne du système spinoziste, puisque Spinoza, au lieu de définir l'homme comme être raisonnable, comme pur sujet connaissant, le considère essentiellement comme puissance d'exister et désir de persévérer dans son être [70].

Pour Spinoza, l'existence précède la connaissance. La Pensée est un attribut de l'Etre et la vie rationnelle vient se greffer sur la vie affective. Car exister, ce n'est pas se trouver dans la situation privilégiée d'un témoin désintéressé qui contemplerait le Monde à la façon du spectateur

68. Cf. Ep. XLIII à J. Osten et Ep. LXXV à H. Oldenburg.
69. Ep. LXXV.
70. Cf. Eth., III, VI, VII, VIII.

qui regarde défiler des images. Les hommes ne peuvent se faire pur regard objectif sur les choses. Ils ne sont pas libres de décider à un moment donné que la vie est absurde, pour décréter ensuite qu'elle ne vaut pas la peine d'être vécue. C'est que la Nature ne se trouve pas étalée devant nous comme un jeu de cartes. Elle est en nous. Nous « sommes » la Nature. L'homme de Spinoza est chose du Monde par son corps, et son âme n'est que l'idée de ce corps. « Il s'ensuit que l'homme est nécessairement toujours soumis aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la Nature et y obéit, et qu'il s'y adapte autant que la nature des choses l'exige [71]. »

71. Eth., IV, corollaire. — Pascal écrivait vers la même époque : « Et la raison demeure toujours, qui accuse la bassesse et l'injustice des passions, et qui trouble le repos de ceux qui s'y abandonnent ; et les passions sont toujours vivantes dans ceux qui y veulent renoncer. » *Pensées*, sect. VI, p. 313 — : *ibid.*, sect. VII, p. 356 : « L'homme n'agit point par la raison, qui fait son être » (in *Pascal : Œuvres. éd. L. Brunschvicg*, t. XIII. Paris, Hachette, 1925. Coll. Les Grands Ecrivains de la France). — On peut rattacher le volontarisme rationaliste de Spinoza qui identifie la volonté et l'entendement (*voluntatem nihil esse praeter mentem ipsam*) à un courant culturel qui se dessine dès le milieu du XVIIe siècle dans la littérature et qui se caractérise par l'abandon des traditions d'un intellectualisme dépassé. Cf. *A. Adam : Histoire de la Littérature française au XVIIe siècle.* Paris, Domat-Del Duca, 1948-1956, 5 vol. : t. II : *L'époque de Pascal*, pp. 198-199 ; note 1 : « De tous côtés, chez Hobbes comme bientôt chez Spinoza, aussi bien chez les romanciers et les dramaturges, on abandonne la conception intellectualiste de la volonté qui explique la théologie des Jésuites. On commence à dire que l'homme n'aime pas un être parce qu'il le trouve beau, mais qu'il le trouve beau parce qu'il l'aime. On substitue donc l'idée de délectation à celle de choix. L'homme n'apparaît plus

Par conséquent, une idée vraie ne peut jamais devenir débilitante, nocive ou seulement dangereuse par elle-même. Spinoza a vu combien il serait stupide d'imaginer que le Monde dépend de nos croyances, qu'il se trouve suspendu à quelques notions idéales auxquelles on ne pourrait toucher sans faire effondrer l'édifice tout entier. Au contraire, quoi que nous pensions, la vie nous pousse en avant. L'homme est doué d'une étonnante capacité d'oubli : « Quand l'esprit imagine des choses qui diminuent ou empêchent la puissance d'agir du corps, il s'efforce, autant qu'il peut de se souvenir de choses qui excluent l'existence des premières [72]. » Le sage n'a rien à redouter, il trouvera toujours son salut dans la connaissance du vrai, quel qu'il soit. Quant au vulgaire, la vérité ne le menace en rien, puisque son bonheur ne dépend pas du savoir.



Peut-être nous sera-t-il plus facile maintenant de saisir l'essence de la dialectique historique dans le système de Spinoza ? Nous avons vu que l'individualité constitue la structure fondamentale de l'Univers spinoziste. La totalité infinie de

comme un être essentiellement raisonnable, lucide et libre, mais comme une « nature », c'est-à-dire comme un ensemble de mouvements, de forces, de passions, qui ne sont même pas toujours coordonnés. Ce sera la vraie différence entre Corneille et Racine. Conflit de deux générations, et qui commence à se marquer dès 1650. »

72. Eth., III, XIII.

la Substance se détotalise en une infinité de « natures » particulières. C'est l'action conjuguée des individus qui anime les ensembles du dedans, car la Nature ne crée pas les genres, les espèces ou les « collectifs ». Elle ne crée que des êtres individuels.

Chaque homme reste bien un effet de la nécessité divine (un produit de l'histoire, dirait-on aujourd'hui où, qu'on le veuille ou non, la transcendance se concrétise de plus en plus dans la fatalité des relations sociales), mais il n'empêche que la réalité humaine ne peut avoir d'autre signification que celle que lui donnent les hommes qui la vivent, puisque Dieu ne « pense » pas, ne « connaît » pas l'histoire.

Tout ceci découle de la doctrine spinoziste de la double causalité. 1° La Cause première produit éternellement l'ordre universel, externe et intemporel des essences. 2° La causalité modale, interne et dérivée, fait surgir dans la Nature des significations et des déterminations qui restent réelles sur le plan existentiel, en tant qu'expériences modales vécues, mais sans appartenir en propre à l'Etre Total. Il est certain que la distinction de ces deux types de causalité qui se superposent est extrêmement difficile. Spinoza lui-même n'est jamais parvenu à transposer clairement en langage analytique le lien mystérieux qui unit la causalité intemporelle et la causalité transitive. Il n'a pu faire mieux que de nous suggérer sa vision intuitive de l'unité vivante du Monde. Comme l'écrit A. Rivaud, « pour traduire cette liaison nous sommes obligés de nous servir

de mots, de phrases, de raisonnements qui se développent dans le temps. Nos démonstrations elles-mêmes n'échappent pas à la nécessité de la durée. Mais la vision intuitive n'a pas besoin de ces mécanismes verbaux : elle aperçoit la cause entière, présente et vivante dans son effet »[73].

Autrement dit, grâce à la double causalité divine, l'histoire humaine n'est pas univoque. Ses structures ne sont pas purement « objectives », puisqu'elles ne peuvent exister dans l'éternité divine telles que nous les percevons réellement. Dans la plénitude de l'Etre, l'histoire est ce milieu dialectique et contradictoire où l'homme apparaît à la fois effet et cause, objet et sujet, nécessité et liberté. Spinoza a utilisé cette contradiction entre la loi divine et le droit humain, entre l'Etre et la signification, comme machine de guerre contre l'absolutisme et pour ruiner l'idée de transcendance, en dévoilant l'indifférence de Dieu et l'irresponsabilité métaphysique de l'homme. Partant de là, l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* fut amené à bouleverser les données habituelles du problème de la liberté. Au lieu de situer celle-ci dans la relation des êtres à l'Etre, de la créature au Créateur, Spinoza la circonscrit dans le champ des rapports humains. Avec Spinoza, l'idée de liberté est délaissée au profit de la liberté vivante, qui est d'essence historique et politique. Cette conception fera fortune.

73. *A. Rivaud* : art. cit., p. 304.

DEUXIÈME PARTIE

Le "Tractatus Theologico-Politicus"

CHAPITRE PREMIER

L'AUTORITE POLITIQUE ET LE SACRE

I. — SITUATION HISTORIQUE ET SENTIMENT RELIGIEUX.

Le *Tractatus Theologico-Politicus* est une critique des fondements de l'autorité : autorité religieuse et autorité politique. D'où le titre barbare de l'ouvrage [1]. Mais si Spinoza traite de questions théologiques et politiques dans un même écrit, cette association ne s'est pas produite fortuitement, au hasard de la composition matérielle de son Traité. C'est bel et bien parce qu'il a senti que le phénomène religieux et le phénomène politique présentent, dans leur essence profonde, certains caractères communs qui éveillent des résonances identiques dans la sensibilité des

1. Les plus récents traducteurs des *Œuvres* de Spinoza (*Bibl. de la Pléiade, 1954*) ont même renoncé à la traduction mot à mot du titre du livre qui devient en français : *Traité des Autorités théologique et politique.* Néanmoins, le but de l'ouvrage nous paraît assez clair pour qu'il ne soit pas indispensable de transformer l'énoncé du titre original qui possède de longs états de service.

hommes [2]. Là, il anticipe sur les travaux sociologiques contemporains relatifs aux origines religieuses du pouvoir politique. Une des tâches les plus urgentes de toute philosophie de la liberté sera justement de dépasser cette confusion originelle du sacré et du politique, situation dont Spinoza a saisi toute la gravité.

Il serait sûrement excessif de prétendre que le traité spinoziste sous-entend une véritable philosophie de l'histoire. Mais il faut reconnaître que Spinoza pose le problème en historien ou en sociologue. Il est surtout attentif au fait que les racines historiques de l'Etat et de la Religion plongent dans le sentiment primitif et indifférencié du sacré, comme nous le montre l'histoire du peuple hébreu [3]. On peut se demander pourquoi Spinoza s'attache à décrire aussi minutieusement l'Etat primitif des Hébreux. Mais si le philosophe se réfère si fréquemment et si longuement à

2. Cf. T.T.P. Préface : « ... on a observé qu'en période de prospérité, les plus incapables débordent communément de sagesse... Mais la situation devient-elle difficile ? Tout change : ils ne savent plus à qui s'en remettre, supplient le premier venu de les conseiller, tout prêts à suivre la suggestion la plus déplacée, la plus absurde ou la plus illusoire ! D'autre part, d'infimes motifs suffisent à réveiller en eux soit l'espoir, soit la crainte ». *Ibid.* : « La crainte serait donc la cause qui engendre, entretient et alimente la superstition. »

3. T.T.P., XVI : « Il faut donc admettre sans aucun doute que le droit divin date seulement du moment, où les hommes promirent, aux termes d'un pacte exprès, d'obéir en tout à Dieu. En prenant cet engagement, ils se sont pour ainsi dire dessaisis de leur liberté naturelle et ils ont transféré leur droit à Dieu (d'une manière identique à celle qui, nous l'avons vu, produit l'état de société). »

l'histoire du peuple juif, c'est parce que cela lui permet — à l'aide d'exemples tirés de l'Ecriture elle-même — d'illustrer sa thèse de l'échec inévitable du principe théocratique.

En effet, la théocratie hébraïque était bien la plus parfaite du genre, puisqu'elle reposait sur un pacte exprès passé entre Dieu et son peuple [4]. Or, en dépit du sceau divin, rien n'a pu empêcher le Royaume de Dieu de dégénérer et de se terminer par la ruine et par la dispersion du peuple élu. Dans le *Tractatus Theologico-Politicus,* Spinoza emploie volontiers des procédés de démonstration par l'absurde.

Tout au long du développement historique de l'humanité, une masse complexe de croyances est venue s'intercaler entre l'homme et la Nature. Toute culture est l'expression nécessaire de la condition humaine, mais les produits culturels de l'humanité peuvent se transformer par réification en négation de l'homme.

Ainsi, les croyances humaines, qui naissent de la peur et du vertige de l'inconnu, se retournent contre l'homme sous forme d'extériorité contraignante, redoutable et oppressive et le vouent à la tyrannie et à l'exploitation. Spinoza a parfai-

4. T.T.P., I : « Cependant, à moins de faire violence à l'Ecriture, il faut accepter, sans aucun doute, d'après son texte que les Israélites ont entendu une voix véritable comme si la communication s'était opérée à la manière dont deux hommes échangent des idées, par l'intermédiaire de leurs corps. Il me paraît donc plus conforme à l'Ecriture de croire que Dieu aurait véritablement créé une voix quelconque, en vue de lui faire révéler le Décalogue. »

tement saisi ce phénomène d'aliénation, bien connu depuis Feuerbach et Marx. Aussi s'efforce-t-il toujours de partir des situations historiques concrètes et des faits réels pour expliquer les conduites humaines et dévoiler les mystifications.

Dans la préface du *Tractatus Theologico-Politicus,* Spinoza nous montre comment les hommes, ballotés entre le désir et la crainte, s'aliènent dans la superstition : « Si, par exemple, pendant que la frayeur les domine, un incident quelconque leur rappelle un bon ou mauvais souvenir, ils y voient le signe d'une issue heureuse ou malheureuse ; pour cette raison, et bien que l'expérience leur en ait donné cent fois le démenti, ils parlent d'un présage soit heureux, soit funeste. Enfin, si un spectacle insolite les frappe d'étonnement, ils croient être témoins d'un prodige manifestant la colère ou des Dieux ou de la souveraine Déité ; dès lors, à leurs yeux d'hommes superstitieux et irréligieux, ils seraient perdus s'ils ne conjuraient le destin par des sacrifices et des vœux solennels. Ayant forgé ainsi d'innombrables fictions, ils interprètent la nature en termes extravagants, comme si elle délirait avec eux [5]. »

Deux siècles avant l'élaboration de la doctrine du matérialisme historique, Spinoza considère déjà le développement historique de la matière et de l'idée comme une totalité structurée. Les idéologies de l'*ordo idearum* et les conditions

5. T.T.P., Préface.

matérielles réelles de l'*ordo rerum* s'impliquent mutuellement [6].

La logique de l'histoire trouve même une grande partie de son contenu dans la masse inépuisable des illusions qui hantent la réalité humaine. Même les pseudo-significations que se donne l'homme aliéné ont un sens, mais un sens « objectivement », différent de celui qu'imagine l'ignorant qui perpétue inconsciemment la logique immanente des choses. La projection spontanée et irréfléchie des désirs individuels tisse depuis toujours la trame de l'histoire et les conduites humaines — même les plus insensées — sécrètent nécessairement l'ordre naturel, même en croyant s'en détourner. Le but de la philosophie politique sera essentiellement de chercher à surmonter cette hétéronomie des fins humaines et de l'ordre de la Nature.

D'autre part, si les causes historiques de l'aliénation demeurent pour ainsi dire permanentes, les désirs et les sentiments des hommes sont fort variables et instables : « En vérité, puisque le commun des hommes demeure toujours aussi

6. Cf. Eth., III : de l'origine et de la nature des sentiments. Introduction : « Il ne se produit rien dans la Nature qui puisse lui être attribuée comme un vice inhérent ; car la Nature est toujours la même et partout sa vertu et sa puissance d'action est une et identique. Ce qui signifie que les lois et les règles de la Nature suivant lesquelles toute chose est produite et passe d'une forme à une autre, sont partout et toujours les mêmes... Voilà pourquoi les sentiments de haine, de colère, d'envie, etc... considérés en eux-mêmes, obéissent à la même vertu de la Nature que les autres choses singulières... » — Cf. également Eth., II VIII.

malheureux, il ne trouve jamais de durable apaisement et il se plaît à des fictions nouvelles, qui ne l'ont pas encore trompé ; cette humeur instable a provoqué un grand nombre de troubles et de guerres atroces [7]. »

Naturellement, de l'aliénation à la mystification, il n'y a qu'un pas. Citant Quinte-Curce, Spinoza nous rappelle que la superstition est le plus sûr moyen auquel le despotisme puisse avoir recours pour gouverner la masse. En utilisant adroitement les impulsions spontanées et les illusions dominantes de la multitude, une minorité habile finit toujours par confisquer le pouvoir et réussit à s'y maintenir en s'entourant d'une auréole sacrée propre à forcer le respect de la majorité crédule.

Pour Spinoza, il n'est rien de plus dangereux pour la liberté que cette confusion du sacré et du politique. Dans une libre République, l'autorité religieuse et l'autorité politique seront nécessairement distinctes. D'ailleurs, et Spinoza n'en fait pas mystère [8], la séparation du droit sacré et du droit politique devra aboutir finalement à la prédominance du pouvoir laïque de l'Etat sur le pouvoir religieux.

Aussi prononce-t-il une vigoureuse condamnation de l'absolutisme monarchique de droit divin : « Bien entendu, le grand secret du régime monarchique et son intérêt vital consistent à tromper les hommes, en travestissant du nom de religion la crainte, dont on veut les tenir en

7. T.T.P., Préface.
8. Cf. T.T.P., XIX.

bride ; de sorte qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut, et pensent non s'avilir, mais s'honorer au plus haut point lorsqu'ils répandent leur sang et sacrifient leur vie, pour appuyer les bravades d'un seul individu [9]. » D'ailleurs, de Bonald a bien compris qu'un Etat autoritaire ne peut se passer de quelque auréole mystique, pour neutraliser l'amour de la liberté chez les citoyens. Et, de tout temps, les adversaires de la démocratie ont cherché à asseoir leur puissance sur le mythe, en libérant dans le peuple le sentiment du sacré, adroitement canalisé sur leur personne.

Mais, si le principe de la séparation du temporel et du spirituel s'impose comme première nécessité dans tout Etat qui se veut libre, Spinoza reste parfaitement conscient des obstacles qui empêchent sa réalisation et il va s'efforcer de les dévoiler dans son traité.

D'abord, le sacré et le politique s'entremêlent dangereusement dans l'esprit de la masse des gouvernés. Ensuite, du côté des classes dirigeantes, la nature des choses veut que l'autorité politique soit entraînée, par une pente fatale, à se poser comme l'incarnation historique d'un principe transcendant, d'autant plus redoutable pour le peuple que ses origines seront plus mystérieuses [10]. Quant aux religions établies, elles

9. T.T.P., Préface.

10. Pour la confusion du politique et du sacré dans l'esprit de la masse, cf. T.T.P. Préface : « Si bien qu'on n'a pas de peine, sous couleur de religion, tantôt à lui faire adorer ses rois comme des Dieux, tantôt à les lui

tendent toutes, par un mouvement irrésistible, à étendre leur influence réelle sur le plus grand nombre possible de fidèles. Contraintes de s'institutionaliser dans le monde profane, elles ont toutes absolument besoin de s'extérioriser en cultes et en rites publics ou privés obligatoires, afin d'atteindre l'efficacité et l'universalité. Si bien que les impératifs temporels finissent tôt ou tard par prendre le pas sur l'élan spirituel qui leur a donné naissance [11]. Dans le *Tractatus Theologico-Politicus* Spinoza voudra démontrer qu'il ne peut exister de communauté humaine libre sans une rigoureuse séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel.

faire détester et maudire comme fléaux permanents du genre humain. » Voir encore T.T.P., xvii.

11. Cf. T.T.P. Préface : « Pour éviter ces dangereux retournements, on s'est appliqué avec le plus grand soin à embellir la religion — vraie ou fausse — d'un cérémonial, destiné à lui conférer une importance dominante et à lui assurer, de la part des fidèles, un constant respect. » — Au chap. v, Spinoza affirme plus nettement encore le caractère historico-politique du culte extérieur : « Tel fut donc le but des cérémonies du culte : faire que les hommes n'agissent jamais suivant leur propre décret, mais toujours sur le commandement d'autrui, et reconnussent dans toutes leurs actions et dans toutes leurs méditations qu'ils ne s'appartenaient en rien, mais étaient entièrement soumis à une règle posée par autrui... Quant aux cérémonies du culte chrétien, telles que le baptême, la communion du Seigneur, les fêtes, les oraisons externes et toutes celles qui peuvent exister en outre, et sont et ont toujours été communes à tous les chrétiens, si elles ont été instituées par le Christ ou les apôtres (ce qui à mes yeux n'est pas encore bien établi), elles l'ont été à titre de signes extérieurs de l'Eglise universelle, et non pas comme des choses qui contribuent à la béatitude ou qui ont en elles-mêmes quelque caractère sacré. »

La Réforme avait déjà établi une séparation, ou plus exactement une indépendance réciproque, des deux gouvernements : le spirituel et le temporel. Luther, interprétant la parole de Saint Paul à Timothée : « La loi n'est pas pour le juste, mais pour l'injuste », séparait nettement la foi et les œuvres, la communauté chrétienne et le pouvoir civil. Cela ne devait d'ailleurs pas l'empêcher par la suite de faire un pas en arrière. Effrayé par la révolte des paysans anabaptistes, qui transposaient les principes évangéliques sur le plan de la lutte sociale révolutionnaire, il devait proclamer finalement la nécessité de l'autorité séculière pour maintenir, par le glaive si besoin est, la liberté du chrétien. Car, sans la force temporelle, « les méchants profaneraient sous le nom de chrétiens la liberté évangélique, donneraient libre cours à leur malice, récusant comme chrétiens toute loi et tout glaive, comme l'ont déjà fait aujourd'hui quelques fous furieux [12] ». On retrouve la même distinction du temporel et du spirituel chez Calvin pour qui « le Royaume spirituel de Christ et l'ordonnance civile, sont choses fort différentes [13] ». Or, Spinoza ayant passé sa vie dans un pays de Réforme à prédominance calviniste, on pourrait en conclure que sa théorie des deux pouvoirs n'est pas originale. Il aurait simplement subi l'influence de la doctrine calvinienne. Mais,

12. Cité par *P. Mesnard : L'essor de la Philosophie politique au XVI*e *siècle.* 2e éd. Paris, Vrin, 1952, p. 206.
13. *J. Calvin : Institution de la Religion chrestienne,* IV, chap. XVI : Du gouvernement civil, p. 198.

en réalité, le *Tractatus Theologico-Politicus* donne un sens tout à fait particulier à la séparation du domaine sacré et du domaine politique. Dans la pensée des Réformateurs, les rapports de la Religion et de l'Etat se définissaient uniquement selon la perspective religieuse, c'est-à-dire d'après les schèmes de la conscience chrétienne, posée *a priori* comme conscience en général et législation universelle. De la sorte, c'était la théologie qui se donnait à elle-même les limites de sa propre liberté, en abandonnant à l'autorité séculière, par un décret souverain, ce qu'elle décidait devoir lui être laissé [14]. Spinoza renverse les termes du rapport. Pour lui, dans le couple Etat-Religion, c'est la Religion qui devient moment inessentiel. Elle se définit par rapport à l'Etat. En effet, c'est à l'autorité civile et à elle seule qu'il appartient de fixer les limites du spirituel et du temporel dans la communauté publique, car « il n'est pas exact que Dieu exerce, pour son compte, sur les hommes un règne particulier, distinct de celui assumé par les Autorités politiques [15] ». Par conséquent, ce n'est plus l'autorité théologique qui choisit librement ses propres limites et qui en détermine les modalités dans la cité, c'est l'autorité politique au contraire, seule

14. *Calvin : Ibid.* p. 198 : « Puis donc que c'est une folie Judaïque de chercher et enclorre le Règne de Christ soubz les élémens de ce monde, nous plustost pensans (comme l'Escriture apertement nous enseigne) le fruict que nous avons à recevoir de la grâce de Christ estre spirituel, prenons songneusement garde de bien retenir en ces limites ceste liberté, laquelle nous est promise et offerte en iceluy Christ. »
15. T.T.P., XIX.

dépositaire de la souveraineté, qui les lui octroie, voire qui les lui impose. La Religion n'est plus qu'un service public.

II. — SPINOZA ET LA RELIGION.

Le spinozisme est une vaste entreprise de désacralisation. Tandis que dans l'*Ethique* Spinoza vise la destruction méthodique de l'anthropomorphisme théologique, dans ses traités politiques il épure la politique de toute référence à un absolu transcendant et préconise un Etat laïque libéré de toute hypothèque confessionnelle. L'histoire universelle se borne à une dialectique immanente naturelle. La critique scripturaire du *Tractatus Theologico-Politicus* replace les Livres sacrés au-delà de toute intention spéculative. Ils ne s'adressent visiblement pas à la connaissance naturelle du lecteur en tant que telle, mais enseignent simplement l'obéissance à la loi de Dieu. Et pourtant, le spinozisme n'en demeure pas moins une philosophie du salut, une recherche de la béatitude par la doctrine de l'*Amor Dei intellectualis.* C'est pourquoi il convient d'essayer de déterminer avec le plus de précision possible la position de Spinoza face au problème religieux.

Replaçons d'abord dans son contexte historique l'accusation d'athéisme lancée contre Spinoza par ses contemporains. Au temps de Spi-

noza, ce vocable chargé d'affectivité servait surtout d'arme redoutable propre à intimider et discréditer quiconque quittait le giron de l'orthodoxie. *Extra ecclesiam nulla salus.* De nos jours le sens du mot est plus précis. Un athée, c'est celui qui nie l'existence de Dieu. Le terme ne s'applique donc pas à Spinoza [16]. Mais, si le spinozisme n'est pas un athéisme dogmatique, par sa logique interne, il n'en prive pas moins toute pratique religieuse de sa signification profonde, par la négation de la personnalité transcendante de Dieu [17]. Ainsi s'explique qu'on ait pu donner des interprétations diamétralement opposées du spinozisme. Athée pour les uns, Spinoza devint un mystique pour les autres. Ses contemporains n'ont retenu de lui que les implications et les conséquences anti-religieuses de son panthéisme et Bayle fera de lui « un athée de système [18] ». Ce jugement de l'exilé de Rotterdam

16. Le mot « panthéisme », créé par *John Toland : Socinianism truly stated...* ne fit son apparition dans la langue philosophique qu'en 1705. Cf. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie,* par *A. Lalande.* Paris, P.U.F., 1947 — 5e éd. art. « Panthéisme » p. 714.

17. Ep. XXIII à G. de Blyenberg : « Je voudrais souligner encore que nous ne devons pas, quand nous parlons en philosophes, user de termes théologiques : en effet, la théologie représente Dieu fréquemment et sans ambiguïté comme un homme parfait... Parlant en philosophes, nous ne dirons jamais que Dieu attend quelque chose de quelqu'un, ni qu'il est affligé ou éprouve de la joie au sujet de quelqu'un, car toutes ces caractérisations humaines ne peuvent se trouver en Dieu. »

18. *P. Bayle : Dictionnaire historique et Critique.* Rotterdam, 1702 — 2e éd. t. III, art. « Spinoza » : « Spinoza (Benoît de), juif de naissance et puis déserteur du judaïsme et enfin athée était d'Amsterdam. Il a été un

sur Spinoza restera un lieu commun durant tout le XVIIIe siècle [19]. En revanche, les romantiques allemands — attirés davantage par la personnalité de Spinoza que par les structures objectives de son système — insisteront sur la religiosité profonde de l'auteur de *l'Ethique* et Novalis verra en lui un homme « ivre de Dieu ».

Les choses se compliquent encore du fait que Spinoza, tout en cherchant à agir sur l'esprit de ses lecteurs, est obligé d'observer une certaine prudence dans le *Tractatus Theologico-Politicus.* Prudence à l'égard des autorités, encore que l'anonymat le protège, mais surtout prudence à l'égard de la mentalité de son lecteur. Pour

athée de système et d'une méthode toute nouvelle, quoique le fond de sa doctrine lui fût commun avec plusieurs autres philosophes anciens et modernes, Européens et Orientaux... dans son Tractatus Theologico-Politicus... il fit glisser toutes les semences de l'athéisme, qui se voit à découvert dans ses Opera Posthuma... Il mourut, dit-on, bien persuadé de son athéisme. »

19. Pour une fois, les Jésuites du Dictionnaire de Trévoux et l'équipe de l'Encyclopédie sont d'accord : Spinoza est un athée. Cf. *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux... Nouvelle édition corrigée et considérablement augmentée. A Paris, par la Compagnie des Libraires Associés, 1771. Avec Approbation et Privilège du Roi.* 8 vol. in-folio — t. VII, p. 831, art. « Spinozisme » : « Doctrine, Secte de Spinoza, Athéisme proposé à la manière de Spinoza... Le Spinozisme des livres de Spinoza est un pot-pourri de Rabbinage, de Cartésianisme et de Protestantisme. » — Quant au rédacteur de l'article « Spinoza » de l'Encyclopédie, il se contente de reproduire textuellement le début de l'article de Bayle et renvoie le lecteur au mot « Athéisme » — Pour l'attitude des Encyclopédistes face à Spinoza, voir *P. Vernière : Le Spinozisme et l'Encyclopédie* (Revue d'Histoire littéraire de la France. Paris, juillet-septembre 1951, n° 3), pp. 347-358.

que sa critique révolutionnaire produise tout son effet, il doit se garder d'effaroucher le public libéral et éclairé qu'il cherche à atteindre, sans pouvoir néanmoins lui livrer brutalement ses principes. C'est pourquoi il ne peut heurter de front la conscience religieuse de ses lecteurs par des dénégations trop tranchantes. Il lui faut donc éviter toute polémique superflue, pour se cantonner dans une attitude strictement objective. D'ailleurs sa critique n'en devient que plus corrosive. En effet, ses analyses tendent à provoquer dans la pensée du lecteur, d'une manière insensible, une problématique nouvelle à l'égard de la Religion, en suscitant certaines réactions dans les esprits. Car la méthode du *Tractatus Theologico-Politicus* consiste souvent à laisser le lecteur tirer lui-même les conclusions qui s'imposent. Ce traité est une bombe à retardement. Spinoza entraîne son lecteur malgré lui en maniant adroitement l'allusion, l'ironie ou en dévoilant des ambiguïtés, des contradictions dans les Textes sacrés. Par l'emploi fréquent de cette méthode indirecte, l'ouvrage suggère plus qu'il n'affirme, aussi demande-t-il souvent à être lu entre les lignes.

Quoi qu'il en soit, Spinoza, spirituellement coupé des siens par l'excommunication, est resté libre de toute attache religieuse et parfaitement indifférent aux différences confessionnelles. Libre-penseur, il fréquentait des gens d'observance religieuse diverse [20]. Son mépris des

20. Sur le cercle spinoziste, cf. *K. O. Meinsma : Spinoza en zijn Kring*. La Haye, 1896, et *M. Francès : Spinoza dans les pays néerlandais, dans la seconde moitié du XVIIe siècle*. Paris, Alcan, 1937, pp. 35 sq.

dogmes et des formes extérieures du culte lui permettait même l'espoir que son traité éveillerait un certain écho dans un pays de Réforme comme les Provinces-Unies, où les partisans d'un christianisme épuré, dégagé de toute autorité et fondé sur la libre discussion de la Bible, étaient fort nombreux. La secte des mennonites, par exemple, groupait deux cent mille adeptes pendant le Siècle d'Or, soit un dixième de la population néerlandaise [21].

Dans le *Tractatus Theologico-Politicus,* Spinoza formule les principes d'une religion universelle, acceptable pour tous les croyants. Les préceptes de la vraie religion dans sa pureté essentielle sont simples : croyance en un Dieu unique, omniscient, tout-puissant et miséricordieux ; pratique de la justice et de la charité [22]. Devons-nous en conclure que Spinoza a voulu fonder une religion nouvelle ?

D'après P. Siwek, le spinozisme instaurerait une sorte de « Religion, de la Raison » : « Plusieurs fois au cours de notre exposé nous avons qualifié le système religieux de Spinoza de « Religion de la Raison », écrit cet auteur. Cette appellation ne veut nullement dire que le système de Spinoza soit en parfaite harmonie avec la Rai-

21. *Francès : op. cit.* p. 16, note 3. Les mennonites, disciples de Menno Simmons (1498-1559) sont issus des anabaptistes. Ils rejettent toute autorité en matière de croyance et accordent à chacun le droit absolu d'interprétation de la Bible. Ils sont pacifistes, prêchent l'amour du prochain. Jarig Jelles et Pieter Balling étaient mennonites.

22. T.T.P., XIV.

son, et encore moins qu'il en soit, entre tous les autres, la plus pure expression... Ce que nous avons voulu dire, c'est seulement que Spinoza lui-même a prétendu fonder une religion basée uniquement sur la Raison ou, plus exactement, sur le Raisonnement au sens fort du mot, sur la « déduction » : seules étaient admissibles les vérités qu'on peut « déduire » suivant la méthode mathématique, de quelques notions premières qui s'imposent à toute intelligence par leur clarté éblouissante, tout le reste n'étant considéré que comme « préjugé » ou « superstition [23] ».

Malheureusement, cet interprète de Spinoza oublie que l'expression « Religion de la Raison », appliquée au spinozisme, contient une contradiction dans les termes, puisque Spinoza s'acharne au contraire à établir l'indépendance mutuelle complète de la Religion et de la Raison. La philosophie n'est pas la servante de la Théologie et la théologie ne relève pas de la réflexion philosophique : « La philosophie ne se propose que la vérité, et la foi, comme nous l'avons abondamment démontré, que l'obéissance, la ferveur de la conduite [24]. » Spinoza n'a rien d'un réformateur religieux. Sa critique rationnelle ne tend absolument pas à fonder la Religion en Raison, puisque la Religion lui semble irrationnelle en son principe, mais vise au contraire à démontrer la liberté de la philosophie. Le domaine de la Foi et celui de la Raison se situent sur les plans différents.

23. P. *Siwek : Spinoza et le panthéisme religieux*. Paris, Desclée de Brouwer, 1950, p. 193.

24. T.T.P., XIV.

La religion est faite d'obéissance et la raison comprend, on ne peut donc les ramener l'une à l'autre sans les défigurer. La religion n'est pas un savoir [25]. La philosophie n'admet aucune règle imposée. Aussi, la théologie ne peut, à aucun titre, prétendre s'immiscer dans le domaine spéculatif. Et Spinoza, qui a laissé le souvenir d'un homme plein de respect pour la foi candide et fervente des âmes simples [26], n'a jamais laissé passer une occasion d'attaquer avec violence, dans ses écrits, les prétentions de la théologie rationnelle et les subtiles constructions théoriques des docteurs : « Les églises même ont dégénéré en théâtres, où l'on entend non des docteurs sacrés, mais des orateurs de profession, qui n'ont nullement le désir d'instruire le peuple ; ce qu'ils veulent, c'est provoquer l'admiration, reprendre publiquement les dissidents, enfin imposer des enseignements nouveaux, inat-

25. T.T.P., XIII : « En revanche, un homme soumis à Dieu manifeste une foi pure, même si, dans le détail, toutes les croyances qu'il professe sont fausses. En effet, ainsi que nous l'avons montré, la vraie connaissance de Dieu n'est point commandée, mais donnée aux fidèles, et la seule connaissance exigée par Dieu se réduit à celle de sa justice et de sa charité. Or l'acceptation de la justice et de la charité divines s'impose, dans l'intérêt non du savoir scientifique, mais de la docilité de la conduite. »

26. Cf. Colerus : *La vie de B. Spinoza* (en appendice de Spinoza : *Œuvres*. Bibl. de la Pléiade) : « Il arriva que son hôtesse lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession ; à quoi il répondit : Votre religion est bonne, vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille. »

tendus, propres à frapper leur naïf auditoire d'étonnement... Or leur admiration des mystères de l'Ecriture est sans bornes, je l'avoue; pourtant je ne vois point qu'ils aient jamais rien exposé d'autre, que diverses spéculations aristotéliciennes et platoniciennes. Aussi, pour ne point avoir l'air de se mettre à l'école de païens, ont-ils accommodé l'Ecriture à ces doctrines. Non contents de déraisonner avec les Grecs, ils ont voulu faire délirer les prophètes avec eux — preuve bien certaine qu'ils n'ont pas soupçonné, d'aussi loin que ce soit, la divinité de l'écriture [27]. »

Le Moyen Age chrétien considérait trois degrés dans la connaissance : la Foi, la Théologie et la Philosophie. Spinoza n'admet plus que deux attitudes : la Foi (vertu d'obéissance) et la Philosophie (ou Sagesse). Pour lui, la Théologie « rationnelle » n'est qu'un hybride. Entre la foi du charbonnier et la réflexion philosophique, il n'y a plus de moyen terme. La Théologie lui paraît raisonneuse et non pas rationnelle. Il y voit une simple technique de justification, une « logique de l'apparence », comme dirait Kant.

Mais, dira-t-on, ces attaques contre l'intellectualisme théologique ne sont-elles point la conséquence d'un rationalisme religieux plus authentique chez Spinoza lui-même ? Certainement pas, car la Religion ne s'adresse pas à l'intelligence, puisque la connaissance révélée, par nature, ne porte que sur l'obéissance. « Elle est donc entièrement distincte de la connais-

27. T.T.P., Préface.

sance naturelle, tant par son objet, que par ses principes fondamentaux et ses moyens [28]. »

Spinoza n'a donc prétendu en aucune façon fonder une religion nouvelle, « rationnelle », « déductive », ou autre. Devant la réalité de fait du phénomène religieux, il a seulement voulu découvrir l'essence de la vraie foi religieuse qui, sous une diversité apparente, se laisse finalement ramener à quelques préceptes de vie morale extrêmement simples. Sagesse et obéissance restent deux voies parallèles de salut. Le salut de l'homme qui ne vit pas selon la Raison — et qui, de ce fait, ignorera à jamais le suprême bonheur qui naît de la vraie connaissance de l'Etre — reste possible, mais se confond en définitive avec la pratique fervente de la justice et de la charité en Dieu. Puisqu'il n'existe pas de seconde vie, après la mort, dans un au-delà transcendant, où se réaliseraient l'élection des bons et la damnation des mauvais, les sanctions morales ne peuvent être qu'immanentes. Chacun joue son propre salut au cours de l'existence terrestre. « Le prix de la vertu c'est la vertu même et... le châtiment de la déraison et de l'impuissance, c'est la déraison [29]. » On pourrait même

28. *Ibid.*

29. Ep. XLIII à Jacob Osten. — Voir aussi Ep. XIX à G. de Blyenbergh et Ep. XXI au même : « Pour moi, je l'ai dit très clairement, les justes honorent Dieu et se rendent plus parfaits en l'honorant. Ils aiment Dieu... j'estime donc les œuvres suivant leur qualité, non suivant la puissance de celui qui les accomplit et, pour moi, la récompense qui suit l'œuvre en découle, à titre de conséquence — aussi nécessairement que découle, de la nature d'un triangle, que ses 3 angles égalent 2 droits. »

soutenir [30], qu'en dépit de cette distinction tranchée du domaine de la Foi et de celui de la Raison, la véritable ferveur religieuse de l'ignorant et la sagesse du philosophe conservent encore quelque chose de commun dans leur différence. En effet, la Religion donne au croyant la conscience de l'existence de Dieu, pendant que le philosophe acquiert de son côté la connaissance rationnelle de l'essence divine. Mais, puisque l'essence de Dieu enveloppe son existence, celui qui croit et celui qui sait atteignent une seule et même réalité fondamentale, le premier d'une manière symbolique, le second de façon adéquate [31].



Le *Tractatus Theologico-Politicus* refuse donc à l'autorité religieuse tout droit en matière poli-

30. Cf. la thèse latine de *F. Rauh* : *Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohaerat.* Toulouse, Imprimerie Chauvin et Fils, 1890, in-8°, 67 p. — Persuadé qu'on a exagéré, surtout en France, l'intellectualisme de Spinoza, Rauh soutient que la doctrine spinoziste ne supprime pas l'idée d'un *Deus absconditus* se révélant aussi bien dans le sentiment que dans la pure connaissance.

31. Idée que Hegel a radicalisée. Voir *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie. Introduction : Système et Histoire de la Philosophie.* Trad. de l'all. par J. Gibelin. Paris, Gallimard, 1954, p. 157 : « L'Esprit divin et l'esprit humain possèdent en commun ce qui est en soi et pour soi, l'Esprit universel, absolu ; il est esprit, mais comprend également en soi la nature ; il est lui et l'appréhension d'elle en lui... l'universalité de l'Esprit, à laquelle se rapportent la philosophie et la religion, est une universalité absolue, non extérieure ; une universalité qui pénètre tout, est présente en tout. »

tique. Le pouvoir de l'état doit rester sans partage. C'est même à lui seul qu'il appartient de règler les formes externes de la Religion et du culte dans la cité. Ceci afin de garantir l'ordre public, la paix et l'unité intérieures. En revanche, tous les citoyens gardent le droit absolu de penser et de s'exprimer librement. Les Eglises n'ont aucun droit à prétendre régenter les consciences. Il est d'ailleurs tout à fait vain d'essayer d'enlever aux individus leur liberté intérieure et, comme aucune persécution n'a jamais réussi et ne réussira jamais à extirper une conviction profonde [32], la tolérance est un principe de gouvernement qui s'impose dans l'intérêt même de l'ordre public. N'est-ce pas se montrer avisé que de permettre ce que personne au monde n'est en mesure d'interdire ?

Cette conception politique d'un Etat laïque, source autonome du droit social, s'inscrit d'ailleurs dans une tradition déjà ancienne. On la trouve chez Marsile de Padoue [33] et chez Guil-

32. Idée que Luther avait déjà vigoureusement formulée : « C'est la parole de Dieu qui doit ici combattre ; si elle ne tranche pas, il faut laisser la chose telle en dehors de la puissance temporelle, quoiqu'elle couvre le monde de sang. L'hérésie est affaire spirituelle, on ne peut l'abattre avec aucun fer, la brûler avec aucun feu, la noyer avec aucune eau... Quel gain y a-t-il à renforcer l'hérésie dans le cœur et à l'affaiblir seulement sur les lèvres en les condamnant au mensonge ? » (*Traité de l'Autorité séculière : jusqu'où lui doit-on obéissance ?*) — Cité par *P. Mesnard : L'Essor de la Philosophie Politique au XVI*e *siècle*, p. 212.

33. *Marsile de Padoue*, mort vers 1343 : *Defensor Pacis* (env. 1324). *Defensor Minor* (env. 1342).

laume d'Occam [34], dès la première moitié du XIVe siècle, époque où de grandes unités territoriales économiquement et politiquement homogènes commencent à se former. Le renforcement sans cesse accru du pouvoir central de la monarchie, lié au développement d'institutions politiques nationales, s'effectuant aux dépens du vieux particularisme local de la période féodale, devait avoir pour conséquence une indépendance croissante des princes vis-à-vis de l'Eglise et allait entraîner bientôt la formation et la diffusion d'une science politique profane entièrement dégagée du dogme. En France, Philippe le Bel s'appuie sur les théories juridiques des Légistes et sur les principes du droit romain, pour lutter contre la Papauté et s'efforce de donner des bases juridiques solides à la théorie de la primauté de l'Etat. Le Pape doit renoncer aux doctrines théocratiques. Non seulement le pouvoir spirituel ne peut plus exercer un contrôle politique direct sur l'Etat, mais encore il se trouve à son tour menacé par les empiètements du pouvoir temporel. Le temps d'Anagni succède à celui de Canossa.

Il n'y a jamais eu de véritable effondrement de la conception chrétienne et médiévale du Monde comme on le dit trop souvent. On peut simplement constater que le vieux système explicatif éthico-religieux du Moyen Age — débordé

34. *Guillaume d'Occam* (1290 ?-1349 ?) : *Breviloquium de Potestate Papae* (autour de 1340). Cf. G. de Lagarde : *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age.* Saint-Paul-Trois-Châteaux, éd. Béatrice-Paris, Droz, 1934-1946 - 6 vol.

de tous côtés par la richesse insoupçonnée et la complexité de plus en plus grande d'un univers en pleine crise de croissance — s'est révélé peu à peu incapable de résoudre, par ses seules forces, les problèmes nouveaux et se trouva dépassé en tant qu'expression intellectuelle adéquate de la totalité concrète du réel. L'Eglise, seule dépositaire des trésors et des techniques culturelles durant tout le Haut Moyen Age, n'a pu empêcher la sécularisation progressive du savoir. Le catholicisme totalitaire perdait chaque jour du terrain. A l'époque de la Renaissance, qui verra le volume des intérêts et des institutions profanes s'accroître de plus en plus, tandis que les papes accéléreront encore le mouvement de repli de l'Eglise en poursuivant des buts politiques et temporels peu en harmonie avec leur magistère spirituel, l'idée d'une science politique libre de tout présupposé théologique et par surcroît entièrement affranchie des principes traditionnels de la morale chrétienne trouvera sa plus pure expression dans l'œuvre de Machiavel.

Comme la politique de Machiavel, que Spinoza connaît bien [35], la politique spinoziste est un

35. Le nom de Machiavel se retrouve deux fois dans l'inventaire des livres que Spinoza possédait dans sa bibliothèque : *Opere di Machiavelli, 1550, in-4° et Machiavell. Basil., in-8°* — Dans le *Tractatus Politicus*, Spinoza se réfère expressément à lui à deux reprises, chaque fois en termes élogieux : *acutissimus Machiavellus* (V, 7) — *acutissimus Florentinus* (X, 1) — *E. Namer : Machiavel.* Paris, P.U.F., 1961 pp. 213-217, a mis en relief les points communs de la politique du Florentin et de celle de Spinoza, en citant les passages du *Tractatus Politicus* les plus caractéristiques à cet égard.

humanisme de la force, puisque l'individu ne trouve pas d'autre limitation à sa puissance que la puissance des autres individus avec lesquels il doit coexister. Mais, s'il a su tirer profit des leçons de psychologie politique de son célèbre devancier, Spinoza dépasse le point de vue empirique du *Prince*. Il ne conçoit pas la science politique comme une simple technique de domination.

D'abord le réalisme spinoziste n'identifie pas puissance et violence. La dictature n'est qu'une régression vers l'état de nature, où l'insécurité est la règle et où toutes les situations, même celle du plus fort, restent précaires et constamment menacées. On ne peut donc pas proposer un tel régime comme modèle politique. La fin naturelle de l'Etat n'est pas l'oppression, mais la liberté — et la liberté de tous. C'est pourquoi le souverain ne tire pas sa puissance de son droit particulier seul. Il la tient, par délégation, de la puissance commune et de l'ensemble des citoyens qui ont transféré une partie de leur droit individuel entre ses mains, afin de mieux vivre et pour pouvoir réaliser leur liberté. Nous reviendrons là-dessus plus loin.

Spinoza part donc de la force naturelle la plus élémentaire qui soit : le vouloir-vivre individuel et égoïste, pour aboutir à une véritable théorie de la souveraineté populaire. La reconnaissance d'une solution de continuité et d'un lien interne nécessaire entre la force naturelle et la liberté civile constitue même une supériorité de la politique spinoziste sur le point de vue abstrait des

théoriciens politiques du XVIIIe siècle et leurs spéculations juridiques sur l'Homme Universel.

Mais surtout, la politique de Spinoza ne constitue pas une simple négation tacite du providentialisme et des conceptions théocratiques de l'Histoire. Avec le *Tractatus Theologico-Politicus,* le rationalisme passe à l'offensive. Cette fois, les problèmes seront posés sur le terrain de la théologie, puisque c'est le principe même de l'autorité de l'Ecriture que la critique biblique de Spinoza va mettre en question.

CHAPITRE II

LA CRITIQUE BIBLIQUE

I. LA DESTRUCTION DU PRINCIPE D'AUTORITÉ.

Au moment où écrivait Spinoza, le principe d'autorité se trouvait déjà fortement ébranlé. Au nom des droits de la Raison, Descartes lui avait porté un coup décisif. L'axiome fondamental de la méthode cartésienne : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraye que je ne la connusse évidemment estre telle [1] », jetait de façon définitive les bases de la libre recherche et désormais, la connaissance vraie allait cesser de dépendre d'autre chose que de la pure évidence intellectuelle.

Néanmoins, Descartes a toujours refusé de s'aventurer personnellement hors des limites du territoire épistémologique. Travailler à penser juste fut son seul but. Rappelons le titre complet de son ouvrage capital : *Discours de la Méthode — pour bien conduire sa raison et chercher la*

1. *Discours de la Méthode*, IIe partie, *Descartes : Œuvres*, VI, p. 18.

vérité dans les sciences. Pour le reste, cet homme de science s'en remettait entièrement au bon sens, ayant choisi une fois pour toutes de se gouverner « en toute chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus esloignées de l'excès, qui fussent communement receuës en pratique par les mieux sensez [2] ».

Ce novateur n'a rien d'un révolutionnaire. Eloigné de toute prétention à l'originalité en matière de philosophie pratique, Descartes considère les théoriciens politiques avec toute la hauteur dédaigneuse du gentilhomme français : « C'est pourquoy je ne sçaurois aucunement approuver ces humeurs brouillonnes et inquiètes, qui, n'estant appelez, ny par leur naissance, ny par leur fortune, au maniement des affaires publiques, ne laissent pas d'y faire tousjours, en idée, quelque nouvelle reformation [3]. » S'étant

2. *Disc.* IIIe partie, *ibid.*, p. 23.
3. *Disc.*, IIe p., *ibid.* p. 18. Cependant, comme l'a bien vu Alain, cette soumission proclamée reste ambiguë et n'est pas sans sous-entendre un certain mépris. La « naissance » et la « fortune » seraient donc les seuls critères de qualification en matière politique ? On hésite à penser qu'un esprit de la trempe de Descartes l'ait cru en toute bonne foi. Cf. *Alain : Idées. Introduction à la Philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Auguste Comte.* Paris, P. Hartmann, 1947 p. 114 : « Ceux qui voudront bien lire le Discours de la Méthode comme ils liraient Montaigne, sentiront que Descartes est bien éloigné de révolte et de Fronde ; mais ils sentiront aussi que l'ordre politique y est pris tel quel, et sans aucune nuance de religion. Il y a un peu de mépris dans cette sorte d'obéissance. On le devine d'après cette existence militaire, qui choisit ses devoirs comme des exercices de patience, et aussi par cette fuite, qui, sous couleur de chercher un climat convenable, s'arrête au pays le plus libre et le moins encombré de majesté qui fût alors en Europe. »

fait une « morale par provision », l'auteur du *Discours de la Méthode* s'en tiendra au même conservatisme systématique en matière religieuse [4].

Avec Spinoza, nous avons affaire à un tempérament philosophique tout à fait opposé. Le spinozisme a commencé par une révolte. Faute de documents, il est malheureusement impossible de connaître les motifs précis de l'excommunication du 27 juillet 1656. Le texte de la condamnation [5] se borne en effet à relever à l'encontre du jeune Spinoza la pratique et l'enseignement d'horribles hérésies [*horrendas heregias que practicava e ensinava*], l'accusant ensuite de monstrueux agissements [*e ynormes obras q*[*ue*] *obrava*]. Nous n'en savons pas davantage. Mais si notre curiosité reste insatisfaite, on devine néanmoins, derrière les péripéties de cette exclusion, une intransigeance opiniâtre et un farouche refus de tout compromis, imputables à Spinoza lui-même qui, manifestement, a préféré la rup-

4. *Disc.* III[e] p. *ibid.* p. 23 : « La première (maxime) estoit d'obéir aux lois et coustumes de mon païs, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grace d'estre instruit dès mon enfance... » La traduction latine du *Discours* est même renforcée d'une variante : *illam religionem retinerem (quam optimam judicabam)*... *Cf. Adam-Tannery* VI, p. 552.

5. Ce texte figure au *Livro dos Acordos da Naçam, anno 5398-5440*. p. 408. On le trouve transcrit par *J. Freudenthal : Die Lebensgeschichte Spinoza*, pp. 114-116, chez *A. M. Vaz Diaz* et *W. G. Van Der Tak : Spinoza Mercator et Autodidactus*, pp. 33-34, ainsi que dans l'ouvrage plus récent de *I. S. Revah ; Spinoza et le Dr Juan de Prado*. pp. 57-58, qui a utilisé la reproduction photographique de l'*Encyclopaedia Sefardica Neerlandica* du *Dr J. Meijer*. Amst., 1949-1950, II[e] partie p. 62.

ture définitive avec les siens plutôt que de renoncer, même verbalement, à des convictions déjà profondément enracinées.

Malgré tout ce qu'on a pu en dire, les Rabbins d'Amsterdam n'étaient pas des fanatiques bornés [6] et il est probable que si Baruch avait accepté de se montrer « raisonnable » et quelque peu accommodant, les choses n'auraient sûrement pas pris cette tournure tragique. Avant que le scandale n'éclatât au grand jour, les dirigeants de la communauté judéo-portugaise ont vraisemblablement essayé d'étouffer l'affaire dans l'œuf, en cherchant par tous les moyens à ramener le suspect à une modération conciliante. Car ce n'est certainement pas de gaieté de cœur qu'ils se sont vus dans la pénible obligation de jeter l'anathème sur le fils d'un notable considéré — leur ancien collègue par surcroît, puisque Michael de Espinoza, le père du philosophe, avait été l'un des trois Parnassim du Mahamad durant l'année 1649-1650 [7]. De plus, en excommuniant le jeune Spinoza, les juifs d'Amsterdam frappaient celui qu'ils avaient pu considérer à juste titre, en raison de ses dons aussi brillants que précoces, comme un de leurs espoirs intellectuels [8]. C'est pourquoi l'irréparable a dû être

6. Cf. *Revah ; op. cit.* p. 11 à propos de l'affaire Joao de Aguila.
7. *Revah : ibid.* p. 11.
8. Cf. *Colerus : op. cit. :* « Spinoza fit voir dès son enfance, et encore mieux ensuite dans sa jeunesse, que la nature ne lui avait pas été ingrate. On reconnut aisément qu'il avait l'imagination vive, et l'esprit extrêmement prompt et pénétrant. »

retardé le plus longtemps possible. D'ailleurs, le texte de la sentence fatale fait état des efforts qui ont été tentés auprès du jeune hétérodoxe pour essayer « par différentes voies et promesses de le détourner de sa mauvaise voie » [*p*[*or*] *differentes caminhos e promessas retira-lo de seus maos caminhos*].

Mais la brebis égarée était irrécupérable. On se demande bien quelle prise auraient pu avoir les menaces ou les promesses sur un homme persuadé que la vérité n'est rien d'autre que la conscience du vrai et que la liberté ne se laisse pas diviser ?

Au fond, Spinoza a librement choisi son excommunication. Un simple petit geste de sa part et il aurait pu continuer à vivre dans l'aisance. Il était assuré de se faire un nom comme rabbin. Mais il visait autre chose, et cela bien avant la crise décisive. Par exemple, pourquoi a-t-il voulu apprendre le latin, sinon pour acquérir un moyen de connaissance universelle ? Il semble que l'étude de la langue culturelle de l'Europe chrétienne fut bel et bien pour lui un premier pas vers l'affranchissement total. Car son désir insolite d'apprendre cette langue ne doit pas s'interpréter comme le caprice d'un fils de négociant fortuné, amateur de Belles-Lettres et désireux de meubler son esprit élégamment par un contact direct avec l'Antiquité classique. Au contraire, la véritable intention de Baruch était sûrement de s'approprier l'instrument culturel dont il avait besoin pour avoir accès à la sphère du savoir philosophique. N'est-ce pas

parce qu'il a pressenti de très bonne heure que la culture ibéro-judaïque qu'on lui donnait ne lui suffirait pas pour devenir l'homme libre qu'il projetait d'être un jour ?

Si nous nous rappelons sa définition de la liberté : le pouvoir de se déterminer soi-même et d'agir selon les nécessités de sa nature propre, nous admettrons que Spinoza devait fatalement en arriver à se dégager personnellement des contraintes extérieures, pour réaliser coûte que coûte sa philosophie dans l'indépendance complète. Il a vu qu'il ne pouvait exister pour lui de véritable liberté sans le sacrifice de ce qui fait le bonheur de la plupart des hommes : la richesse et la gloire. C'est pourquoi la rupture avec la communauté juive et avec sa famille a dû lui apparaître comme une condition *sine qua non*. Car il n'y a de liberté que celle qui se prend. Il faut choisir et sacrifier. Une seule chose le retint peut-être un certain temps : l'affection pour son père. Mais, à la mort de Michael en 1654, Spinoza se libéra de toute entrave. Après 1656, il put mener une existence, socialement médiocre sans doute, mais véritablement libre. D'ailleurs, son exclusion ne paraît pas l'avoir beaucoup affecté [9]. Non pas qu'il fût d'un naturel froid ou indifférent, bien au contraire, mais parce que l'amour de la liberté, passion dominante de sa vie, l'emporta sur les autres sentiments : « Un sentiment ne peut être contrarié ou supprimé que par un sentiment

9. *Revah : op. cit.* p. 29.

contraire et plus fort que le sentiment à contrarier [10]. »

Autrement dit, il ne faudrait pas se représenter Spinoza comme la victime innocente de l'obscurantisme et du fanatisme aveugle de ses coréligionnaires. Un Descartes est parvenu à innover en faisant preuve parfois d'une véritable hardiesse d'esprit, sans pour autant se mettre au ban de la société chrétienne. Mais, il ne put le faire qu'en évitant avec soin les attitudes provocatrices. Malgré la devise qu'il adopta par la suite : *Caute,* Spinoza a commencé sa carrière philosophique par la provocation. Avec le recul du temps, il nous semble bien que la rupture définitive avec son peuple constituait une condition première et nécessaire, une structure essentielle du projet fondamental de l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus.* Son radicalisme philosophique était absolument incompatible avec la reconnaissance et le respect d'une autorité extérieure, quelle qu'elle soit. Spinoza ne pouvait devenir Spinoza que dans le « déracinement » total. Le philosophe qu'il voulait être avait besoin de forger lui-même la forme et le contenu de sa liberté. Dans cette perspective, la déréliction prend chez Spinoza une valeur positive. Elle représente le point de départ nécessaire, le moment critique essentiel de son choix existentiel : celui de l'intériorisation de la nécessité qui se change en liberté par la négation de ses caractères extrinsèques. Il fallait que Spinoza

10. Eth., IV, vii. — Cf. également Eth., IV, lxix.

se résolût à brûler ses vaisseaux pour se placer dans une situation existentielle telle qu'il ne pût désormais vivre autrement que sur le mode de la « cause de soi » à la manière de son Dieu.

Ayant tout sacrifié à son indépendance, Spinoza resta jusqu'au bout l'homme libre qu'il avait choisi d'être. Devenu célèbre, il se vit proposer une chaire de philosophie à Heidelberg en 1673. J. L. Fabritius, professeur à l'Académie et conseiller de l'Electeur Palatin, lui fit des ouvertures de la part de son maître. Mais le savant théologien n'omit point de rappeler une petite condition qui dut faire sourire Spinoza : « Vous aurez la plus grande liberté de philosopher, liberté dont le Prince croit que vous n'abuserez pas pour troubler la religion officiellement établie [11]. » Le philosophe lui répondit avec courtoisie, mais sur un ton de fermeté tranquille, que le problème consiste précisément à déterminer les frontières de la liberté et de la religion établie : « .. j'ignore dans quelles limites ma liberté de philosopher devrait être contenue pour que je ne parusse pas vouloir troubler la religion établie : la dissension religieuse, en effet, provient moins d'un zèle religieux ardent que des passions diverses ou de l'amour de la contradiction qui détourne de leur sens et condamne toutes les paroles, même quand elles sont l'expression d'une pensée droite. Je l'ai déjà éprouvé dans ma vie solitaire et privée, et cela

11. Ep. XLVII.

serait bien plus à craindre si je m'élevais à ce degré de dignité [12]. »

Spinoza n'était pas l'homme des concessions. La liberté de jugement, principe théorique essentiel de la méthode cartésienne, passe avec lui du plan scientifique dans le domaine pratique et devient un véritable style de vie. Personne ne fut plus éloigné que Spinoza des vertus chrétiennes de soumission et d'obéissance à l'autorité. « L'humilité n'est pas une vertu, autrement dit elle ne naît pas de la Raison [13]. » Au contraire, elle n'est qu'impuissance [14] et, à ses yeux, il n'existe pas d'autre autorité que celle de l'évidence rationnelle individuelle.

Mais alors, ne manquera-t-on pas d'objecter, d'où vient que Spinoza s'exprime à deux reprises dans son *Tractatus Theologico-Politicus* (dans la Préface et dans le dernier chapitre), en des termes qui paraissent contredire les constatations que nous venons de faire ?

En effet, on lit ceci : « ... je tiens à faire en cette préface (comme aussi à la fin de mon traité) la déclaration suivante : je soumets volontiers l'ensemble de mon texte à l'examen et au jugement des Hautes Puissances de ma Patrie. Si l'une quelconque des affirmations que je vais soutenir est, d'après elles, en contradiction avec

12. Ep. XLVIII.
13. Eth., IV, LIII.
14. *Ibid.* Dém. — Le repentir n'a pas droit au nom de vertu, lui non plus. Voir Eth., LIV : « Le repentir n'est pas une vertu, autrement dit ne naît pas de la Raison ; mais celui qui se repent de ce qu'il a fait est deux fois malheureux ou impuissant. »

les lois nationales, ou préjudiciable au salut général, je la retire. Je suis conscient de n'être qu'un homme et j'ai pu me tromper [15]. »

Il nous sera facile de répondre à cette objection. Il suffit pour cela de rappeler que le *Tractatus Theologico-Politicus* est un ouvrage anonyme, soi-disant publié en Allemagne. Il n'en faut pas davantage pour que cette soumission inconditionnelle au pouvoir établi — formulée d'ailleurs sur un ton exagérément modeste et déférent, auquel Spinoza ne nous a guère habitués — prenne des allures nettement mystificatrices et pour que ces quelques lignes, d'apparence rassurante, laissent transparaître toute l'ironie spinoziste.

Une dernière remarque s'impose. Il est bien évident qu'on ne saurait faire de Spinoza un pur révolté. Le spinozisme n'est pas un anarchisme, ni même un personnalisme. Le philosophe de La Haye n'a prétendu en aucune façon se poser en champion de la subjectivité. Il n'a pas non plus voulu exalter la volonté de puissance et l'égoïsme personnel à la manière de Nietzsche. Son affranchissement ne fut jamais une fin en soi, mais seulement un premier moment, une étape provisoire de son entreprise philosophique. La liberté spinoziste n'est pas une solitude, ni un repliement sur soi-même. Personnellement « dégagé », Spinoza s'est aussitôt engagé dans la lutte contre l'erreur et le préjugé. Devenu un homme libre, au lieu de rester disponible, il a

15. T.T.P. Préface. — Voir aussi T.T.P., xx.

combattu pour la liberté de tous. Par un rebondissement dialectique, sa révolte subjective s'est changée en critique révolutionnaire objective.

En quoi consiste cette critique révolutionnaire ? Spinoza nous le dit lui-même. Il nous annonce en ces termes le double objet de son *Tractatus Theologico-Politicus* : « ... il m'a fallu, en premier lieu, indiquer les préjugés les plus répandus concernant la religion, c'est-à-dire les vestiges d'un asservissement antique de l'esprit. Puis il m'a fallu également examiner les préjugés concernant le droit des détenteurs de la puissance souveraine dans l'Etat [16]. » Nous commencerons par examiner le contenu de sa critique religieuse.

II. LA MÉTHODE SPINOZISTE D'INTERPRÉTATION BIBLIQUE.

Le grand principe de la méthode exégétique de Spinoza fut de vouloir traiter la Bible comme un livre ordinaire. Audace inouïe au XVIIe siècle, l'Ecriture représente essentiellement à ses yeux un document littéraire qui, comme tel, relève de la méthode ordinaire applicable à n'importe quel texte ancien [17].

16. T.T.P., Préface.
17. *P. Vernière : Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, I, p. 122 : « La Bible n'était plus le livre, mais un livre ramené à la mesure humaine et qui, comme un texte d'Origène ou de Salluste, devait être soumis aux

A l'époque, l'orthodoxie religieuse regardait encore d'un œil soupçonneux les recherches érudites dans un domaine où la spéculation désintéressée ne pouvait que lui paraître, sinon franchement suspecte, du moins pleine de dangers, dans la mesure où elle n'avait pas pour seule origine et pour mobile exclusif des intentions apologétiques [18]. Dans ces conditions, il va sans

minutieuses investigations de l'histoire et de la philologie. » Pour les méthodes exégétiques au Moyen Age et à l'époque de la Renaissance, cf. A. Renaudet : *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*. Paris, Libr. d'Argences, 2e éd. rev. et corrigée, 1953.

18. A cet égard, l'attitude d'un Bossuet est tout à fait caractéristique : « Ceux qui mettent leur savoir à remuer les livres des rabbins ne manquent presque jamais de s'éloigner beaucoup de la vérité. » (*Dissertation sur la doctrine et la critique de Grotius*). Le grand prédicateur ne dissimule pas son mépris de l'exégèse biblique : « C'est la critique à la mode, et la seule qui peut contenter les curieux. » (*Défense de la tradition et des Saints Pères*), cité par *Vernière : op. cit.*, I, p. 121 — L'ouvrage de l'oratorien *Richard Simon : Histoire critique du Vieux Testament*. Paris, Billaine, 1678, devait même déchaîner les foudres de Bossuet. Cf. *Vernière : ibid.* I, p. 142 : « C'est le jeudi saint 1678 que Bossuet eut par hasard connaissance de la table des matières de l'*Histoire critique*. Scandalisé par le titre du chapitre V, il agit aussitôt auprès du chancelier Le Tellier. Le 15 juin 1678, un arrêt du Conseil d'En Haut signé Colbert supprimait cet « amas d'impiétés » et ce « rempart de libertinage ». Le lieutenant de police La Reynie faisait détruire les treize cents exemplaires de l'édition originale. Devançant l'arrêt, le Conseil de l'Ordre de l'Oratoire excluait le 21 mai 1678 de la communauté le dangereux moliniste. » Pour R. Simon, voir *H. Margival : Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle*. Paris, Maillet, 1900. *F. Stummer : Die Bedeutung Richard Simons für die Pentateuchkritik*. Münster, Alttestamentliche Abhandlungen, III, Heft. 4, 1912. — J. Stein-

dire qu'avoir le front de mettre délibérément entre parenthèses le caractère sacré des Ecritures, comme Spinoza a osé le faire, allait soulever contre lui l'indignation unanime des Juifs et des Chrétiens.

Pour la première fois, les fondements bibliques de la Révélation se trouvaient ébranlés. Il ne s'agissait plus d'un simple problème d'interprétation scripturaire, ou d'une volonté de revenir aux sources textuelles, comme au temps de la Réforme, où les conflits se déroulaient malgré tout dans le cadre de la Foi et mettaient aux prises l'Eglise avec des érudits rebelles, sans doute, mais néanmoins croyants, auxquels on ne pouvait finalement reprocher qu'un orgueil intellectuel excessif et une prétention condamnable à retrouver, par les seules forces de la raison individuelle et sans le secours de la Tradition Romaine, la foi évangélique authentique. Avec Spinoza, le sacrilège se trouvait soudain élevé au rang de méthode.

Car Spinoza inaugure un type d'exégèse biblique que l'on peut qualifier de méthode positive au philologique pure [19]. Le philosophe aurait

mann : *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique.* Paris, Desclée de Brouwer, 1960. — Max. Rodinson : *Richard Simon et la dédogmatisation* (Les *Temps Modernes*, CCII, mars 1963), pp. 1700-1709.

19. La bibliothèque de Spinoza comprenait un outillage philologique impressionnant. On peut relever, dans la liste des cent soixante et un ouvrages que possédait le philosophe, trois grammaires hébraïques (on sait que Spinoza a lui-même composé un *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*, publié dans ses *Opera Posthuma*), deux dictionnaires rabbiniques, dont celui de Phi-

fait passer dans la partie « théologique » de son Traité un certain nombre d'idées déjà exposées dans une dissertation écrite en espagnol[20] et rédigée peu de temps après son excommunication. Cet écrit n'a jamais été retrouvé. En tout cas, avec une assurance tranquille, Spinoza commence par poser que la seule méthode à

lippe d'Aquin, ce rabbin converti au catholicisme et nommé professeur d'hébreu au Collège de France par Louis XIII, plus une table de concordance. Spinoza avait à sa disposition de nombreuses éditions de la Bible : la grande Bible rabbinique de *Johannes Buxtorf : Biblia Sacra Hebraica et Chaldaica cum Masora. Bâle, 1618-1619*, une seconde bible hébraïque avec commentaire. On trouve également à l'inventaire trois traductions de la Bible. Une traduction espagnole : *Biblia En Lengua Española V. T. Amst. 1646*, ainsi que deux éditions latines, l'une de Tremellius et Fr. Junius, l'autre du dominicain Sante Pagnini. Il faut ajouter à cette énumération, outre divers commentaires bibliques et traités talmudiques, le *Guide des Egarés* de Maïmonide, une édition du Nouveau Testament : *Tremellii N.T. cum interpretatione Syr. typis Ebr. 1569.* et enfin le fameux ouvrage d'*Isaac La Peyrère : Praeadamitae, 1655.*

20. Ouvrage qui aurait eu pour titre : *Apologia para justificar se de su abdicación de la Synagoga.* Voici ce qu'écrivait en 1684, *Salomon Van Til*, professeur de théologie à Utrecht, au sujet de cette mystérieuse *Apologie* : « Puis, cet adversaire de la religion eut le premier l'audace de renverser l'autorité des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament et il essaya de montrer au monde comment ces écrits avaient été, à plusieurs reprises, transformés et modifiés par les efforts des hommes et comment ils avaient été élevés jusqu'à l'autorité d'écrits divins. Il exposa en détail ces idées dans une dissertation contre l'Ancien Testament rédigée en espagnol, sous le titre de « Justification de son abandon du Judaïsme », mais sur le conseil de ses amis, il conserva cet écrit par devers lui et entreprit d'insérer ces choses plus adroitement et plus sommairement dans un autre ouvrage qu'il publia en 1670 sous le titre de *Tractatus Theologico-Politicus* » (cité par *Revah : op. cit.* p. 40).

suivre pour étudier la Bible « ne diffère en rien de celle que l'on suit dans l'interprétation de la nature, mais s'accorde en tout point avec elle [21] ». Ce principe étant admis, il importe de distinguer nettement deux choses tout à fait différentes : 1° Le sens littéral du texte biblique, tel qu'il apparaît avec évidence à la lumière naturelle. 2° L'explication rationnelle systématique des faits relatés dans la Bible. La grande originalité de l'exégèse spinoziste repose sur cette distinction profonde. En effet, il est évident que l'Ecriture contient une foule de récits miraculeux ou ayant trait à des révélations surnaturelles. Que la connaissance naturelle reste totalement impuissante à fournir une explication cohérente de tout ce « merveilleux », considéré en lui-même, ne saurait nous étonner. Pourquoi ? Parce que cet élément fantastique de la littérature biblique n'est absolument pas un voile allégorique jeté sur une vérité profonde sous-jacente qui resterait à découvrir. Ce merveilleux doit être pris pour ce qu'il est, c'est-à-dire un langage. Il faut le comprendre comme l'expression littérale d'une forme de pensée donnée, correspondant à une certaine mentalité, en l'occurrence celle des anciens Hébreux. L'Ecriture ne dissimule aucune intention théorique.

Dans la lettre à Elia Diodati, Galilée avait déjà posé le problème de la véracité des Ecritures. « Mais si je demande : Dieu a-t-il jamais modifié ses œuvres afin de s'adapter à l'intelligence

21. T.T.P., VII.

de la foule, ou, au contraire, la nature, essentiellement immuable et que les désirs humains ne peuvent atteindre, a-t-elle toujours conservé le même genre de mouvements, de formes et de divisions de l'univers ? Je suis certain que l'on me répondra : la lune sera toujours ronde, même si elle passa longtemps pour être plate. Pour résumer tout cela en une seule phrase : on n'affirmera jamais que la nature ait changé afin d'adapter ses œuvres à l'opinion des hommes. S'il en est ainsi, je demande pourquoi, voulant atteindre à la connaissance des diverses parties du monde, appliquerions-nous nos recherches aux paroles plutôt qu'aux œuvres de Dieu ? L'œuvre est-elle moins auguste que le verbe ? Si quelqu'un avait affirmé : dire que la terre se meut est une hérésie ! et que la démonstration et l'observation aient ensuite démontré qu'elle se mouvait effectivement, quelles difficultés n'en résulteraient pas pour l'Eglise ! Si, au contraire, dans tous les cas où les œuvres ne concordent pas avec le verbe, on considère l'Ecriture Sainte comme étant secondaire, cela ne lui portera aucun préjudice, elle s'est souvent adaptée à l'opinion de la multitude et a souvent attribué des qualités tout à fait erronées à Dieu. Je demande donc : pourquoi voulons-nous qu'elle se soit exprimée avec tant d'exactitude en parlant du soleil, de la terre [21 bis] ? »

21 *bis*. Lettre publiée en appendice, dans l'ouvrage de W. Heisenberg : *La nature dans la physique contemporaine*. Trad. de l'all. par U. Karvelis et A. E. Leroy. Paris, Gallimard, 1962. Coll. « Idées », pp. 101-102

Par conséquent, tous les récits relatifs au miracle ne peuvent se comprendre que si on les étudie dans leur rapport étroit avec l'opinion de leurs auteurs. De même, les révélations exigent que l'on tienne compte de la psychologie des prophètes. Or, comme la plus grande partie des récits de la Bible concerne des événements extraordinaires ou surnaturels, il faut reconnaître « que l'Ecriture traite très souvent de choses qui ne peuvent être déduites des principes connus par la lumière naturelle [22] ». Aussi Spinoza est-il persuadé du caractère chimérique de tout essai ayant pour but de soumettre l'Ecriture à une explication rationnelle externe, c'est-à-dire procédant *a priori,* à l'aide des seuls principes de l'entendement pur.

Bien entendu, il ne veut pas dire que l'exégèse biblique relèverait d'une prétendue connaissance supérieure à la lumière naturelle, mais simplement qu'il est absurde de s'évertuer à vouloir à toute force faire entrer le contenu fabuleux de l'Ecriture dans les cadres de la Raison. Pour Spinoza, l'exégèse « rationaliste » est un lit de Procuste.

Au contraire, la véritable méthode « n'admet d'autres principes et d'autres données pour interpréter l'Ecriture et en éclaircir le contenu que ce qui peut se tirer de l'Ecriture elle-même et de son histoire critique (historia) [23] ». En d'autres termes, Spinoza rejette la méthode « explicative » extrinsèque qui ne parvient à établir

22. T.T.P., VII.
23. T.T.P., VII.

qu'une adéquation factice et illusoire entre les principes de la Raison et les récits fantastiques de la Bible, au prix de toutes sortes d'acrobaties intellectuelles. La méthode qu'il adopte est fondée entièrement sur une « compréhension » intrinsèque de chaque texte de la Bible, au moyen d'une critique interne de celui-ci. Il s'agit simplement de dégager la signification littérale des récits de l'Ecriture, à la lumière de tout ce que nous pouvons savoir sur l'état historique, social, culturel, etc., de ceux qui les ont exprimés, écrits ou rapportés et de ceux à qui ils s'adressaient, « car nous nous occupons ici du sens des textes et non de leur vérité [24] ». La critique philologique de Spinoza s'oppose donc radicalement aux vues de ses prédécesseurs en la matière. Dans le chapitre VII du *Tractatus Theologico-Politicus,* Spinoza distingue trois conceptions qu'il rejette successivement après examen.

La première de ces conceptions est celle des auteurs qui ont cru que la lumière naturelle ne suffisait pas pour interpréter l'Ecriture et qui pensent qu'il est nécessaire de faire intervenir une lumière surnaturelle. Argument sans valeur, pense Spinoza, car « les difficultés dans l'interprétation de l'Ecriture ne viennent pas de la faiblesse de la lumière naturelle, mais seulement de la mollesse (pour ne pas dire de la malice) des hommes qui ont négligé de constituer une connaissance historique et critique de l'Ecriture alors qu'ils le pouvaient ; d'autre part, cette

24. *Ibid.*

lumière surnaturelle est (tous en conviennent, si je ne me trompe) un don divin accordé seulement aux fidèles. Or les prophètes et les apôtres avaient accoutumé de prêcher non seulement aux fidèles, mais surtout aux infidèles et aux impies : ceux-ci devaient donc être capables de comprendre par l'intelligence la pensée des prophètes et des apôtres. Sans quoi prophètes et apôtres auraient paru prêcher à de jeunes garçons et à des petits enfants, non à des hommes doués de raison ; et Moïse eût en vain prescrit des lois si elles n'avaient pu être entendues que des fidèles qui n'ont besoin d'aucune loi [25]. »

Spinoza passe aussitôt à la critique du second point de vue : celui de Maïmonide [26]. D'après le grand penseur juif, constate Spinoza, chaque passage de l'Ecriture admet plusieurs sens, parfois même des sens opposés. Si bien que, dans chaque cas, on considérera comme vraie l'interprétation qui se trouve en accord avec la Raison, ou ne lui est pas contraire. Par exemple, pourquoi croyons-nous à la création du monde ? Maïmonide ne pense pas qu'une telle croyance puisse se fonder sur les textes de l'Ecriture confirmant ce point de vue, car, en fait, les passages de la Bible qui

25. *Ibid.*

26. *Mosheh Ben Maimon*, né à Cordoue en 1135, mort en 1204 à Fostat, près du Caire. Appelé *Rambam* par les écrivains chrétiens du Moyen Age. Principal ouvrage philosophique écrit vers 1190 en arabe, comme la plupart de ses ouvrages, *Dalalat al-Cha'irim*, traduit en hébreu par *Samuel Ben Tibbon* sous le titre de *Moreh Nebukhim*. Traduction française de *Salomon Munk : Guide des Egarés*, anglaise par *M. Friedlaender : The Guide of the Perplexed*. London, 1881-1885.

enseignent la création du monde ne sont pas plus nombreux que d'autres qui présentent au contraire Dieu comme un être corporel. Aussi, quand le sens littéral des textes nous laisse dans le doute, comme dans ce cas précis du problème de la création et de l'éternité du monde, la solution adoptée doit s'appuyer sur la démonstration rationnelle et sur les principes de la Loi. Selon Maïmonide, que le monde ait été créé se démontre rationnellement et ne contredit pas la Loi. En revanche, l'éternité du monde reste indémontrable et se trouve en désaccord avec les principes de la Loi. Donc le monde a été créé.

Spinoza rejette cette conception qui fait la part trop belle à toutes les interprétations arbitraires, par l'utilisation systématique de critères extérieurs à l'Ecriture elle-même. Maïmonide, qui refuse de s'en tenir à la critique littérale, « ne pourra donc être assuré du vrai sens de l'Ecriture, aussi clair soit-il, tant qu'il pourra douter de la vérité de ce qu'elle dit et que celle-ci ne sera pas établie à ses yeux [27] ». Mais Spinoza reproche surtout à son devancier le caractère étroitement intellectualiste de ses conceptions. Logiquement, celles-ci conduisent tout droit à une sorte d'ésotérisme aristocratique : « De plus, si la manière de voir de Maïmonide était valable, le peuple qui ignore le plus souvent les démonstrations, ou est incapable de s'y appliquer, devrait ne rien pouvoir admettre au sujet de l'Ecriture que sur l'autorité ou par le témoignage des docteurs, et il lui

27. T.T.P., VII.

faudrait, par suite, supposer que les philosophes sont infaillibles dans l'interprétation de l'Ecriture ; ce serait en vérité supposer une nouvelle autorité ecclésiastique, un nouveau sacerdoce ou une sorte de pontificat qui, chez le peuple, provoquerait le rire plutôt que la vénération [28]. »

L'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* rejette enfin une troisième conception, qui est celle des catholiques. L'interprétation catholique des Ecritures repose sur l'autorité pontificale et hiérarchique. Inutile de dire que Spinoza nie catégoriquement l'autorité du « pontife des Romains [29] ». Là au moins, il était assuré d'abonder dans le sens de ses compatriotes protestants. A ceux qui prétendraient que la Papauté ne fait que continuer les traditions du pontificat mosaïque, Spinoza réplique que Moïse était essentiellement un chef politique et que son rôle de pontife religieux s'explique par le caractère théocratique de l'Etat des Hébreux. En effet, ceux-ci ne possédaient pas d'autre droit politique que la loi divine. Dans ces conditions, « les lois

28. *Ibid.*

29. T.T.P., vii. — Cf. *ibid.* : « Je reconnais d'ailleurs que ceux-là auraient une certitude supérieure qui auraient reçu des prophètes eux-mêmes une tradition, c'est-à-dire une explication vraie, comme les Pharisiens prétendaient en avoir une, ou bien encore ceux qui auraient un pontife infaillible dans l'interprétation de l'Ecriture, comme s'en vantent les catholiques romains. Ne pouvant toutefois être assurés ni de cette tradition ni de l'autorité du pontife, nous ne pouvons rien fonder là-dessus ; cette autorité, les plus anciens chrétiens l'ont niée ; cette tradition, les plus anciennes sectes juives l'ont rejetée. » — Pour connaître les opinions de Spinoza sur l'Eglise Catholique, voir Ep. LXXVI à *Albert Burgh*.

de Moïse qui constituaient le droit public de la nation avaient besoin nécessairement pour leur conservation de quelque autorité publique ; si chacun avait eu la liberté d'interpréter les lois à sa guise, l'Etat n'aurait pu subsister [30] ». Mais ces temps théocratiques étant révolus, la religion ne relève plus du droit public. Etant de droit privé, elle devient pure affaire de conscience. Aussi, en matière religieuse, chacun possède un droit souverain. La religion « n'est soumise à aucun canon, à aucune autorité publique et nul absolument ne peut être contraint par la force ou par les lois à posséder la béatitude [31] ».

La méthode d'interprétation biblique élaborée par Spinoza repose sur une vaste enquête historique. Elle exige une étude philologique approfondie. Une connaissance parfaite de la langue hébraïque est évidemment indispensable. Cette dernière recommandation nous paraît aujourd'hui bien superflue. Au XVIIe siècle ce n'était pas un truisme. Chaque texte doit être soumis à une critique littérale interne : comparaison et confrontation des énonciations, des récits, des témoignages, critique des ambiguïtés, des obscurités, etc. Ensuite, il est nécessaire de déterminer les circonstances au cours desquelles chaque livre a été composé. Il faut pour cela utiliser tout ce que nous pouvons savoir sur son auteur, « j'entends la vie, les mœurs de l'auteur de

30. T.T.P., VII.
31. *Ibid.*

chaque livre ; le but qu'il se proposait, quel il a été, à quelle occasion, en quel temps, pour qui, en quelle langue enfin il a écrit [32] ». On doit connaître aussi l'histoire des textes, la fortune de chaque livre, comment il fut recueilli à l'origine, comment et par qui il nous a été transmis, etc. Une fois en possession des principaux éléments de cette critique philologique, on peut passer à la critique philosophique du contenu de la pensée des prophètes [33]. Comme l'a remarqué A. Lods [34], on peut considérer Spinoza comme le véritable fondateur de la science biblique. En effet, le chapitre VII du *Tractatus Theologico-Politicus* 1° définit les principes essentiels de la méthode exégétique : méthode philologique, critique et historique, 2° fixe les disciplines particulières de la future science biblique : histoire de la langue, histoire du texte, histoire du canon, introduction cri-

32. *Ibid.*

33. *Leo Strauss : Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinoza Theologisch-Politischen Traktat.* Veröffentlichungen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Philosophische Sektion. Zweiter Band. Berlin, Akademie-Verlag, 1930 — p. 260, distingue dans le *Tractatus Theologico-Politicus* deux types de critique. Il y aurait : 1° une critique « positive » 2° une critique « métaphysique » de l'Ecriture. Ainsi s'expliquerait le fait que la critique positive, développée par Spinoza dans son traité, ait pu être adoptée par la suite, même par des savants qui ne partageaient pas ou qui étaient franchement hostiles à ses conceptions métaphysiques. Cf. *Revah : op. cit.* p. 42.

34. *A. Lods : Jean Astruc et la critique biblique au XVIIIe siècle.* Strasbourg, Paris, Istra, 1924 — pp. 32-33. Cf. *Revah* : ibid. p. 42.

tique aux livres séparés et théologie biblique [35].

Cependant, s'il est vrai que Spinoza a posé les jalons de l'exégèse scientifique moderne, ce n'est pas là son seul mérite. En abandonnant résolument les interprétations formelles d'un rationalisme superficiel qui prétend expliquer l'Ecriture par ce qui n'est pas dans l'Ecriture, en s'efforçant de saisir du dedans le sens de la Bible, par la critique interne des textes, Spinoza est parvenu à restituer à l'Ecriture toute sa vie. Il a su retrouver le caractère concret et populaire — pour ne pas dire tout simplement l'humanité foncière — de la littérature biblique. Pour la première fois quelqu'un comprenait que la Bible n'était pas, à l'origine, un ouvrage destiné exclusivement aux savants, une sorte de rébus sacré dont ils seraient les seuls à posséder la clef, mais qu'elle s'adressait à l'ensemble du peuple hébreu. Aussi est-il nécessaire (et Spinoza est loin de se dissimuler les difficultés de l'entreprise et le travail scientifique qu'elle implique) de se transporter par la pensée dans le milieu culturel de l'Antiquité judaïque, pour en saisir l'irréductible originalité. Ce n'est qu'à ce prix que l'on pourra restituer aux textes bibliques l'essentiel de leur signification profonde et de l'inspiration qui les a fait naître. Paradoxalement c'est le philosophe de l'*Ethica ordine geometrico demonstrata* qui devait ressentir le plus intensément tout ce que l'Ecriture contient de sève vivante. C'est dans les passages du *Tractatus*

35. *Revah : ibid.*, p. 42.

Theologico-Politicus relatifs aux prophètes que ce trait original de l'interprétation spinoziste nous paraît le plus frappant.

III. LE PROPHÉTISME.

On appelle prophétie une révélation de Dieu aux hommes. Le prophète est « celui qui interprète les communications divines à ses semblables[36] ». Spinoza n'admet aucune supériorité de la connaissance prophétique sur la connaissance naturelle. Une certitude naturelle n'est pas moins « divine » qu'une certitude révélée puisque toute « révélation », rationnelle ou prophétique, nous vient de la nature de Dieu qui nous enveloppe et dont nous participons nécessairement. Ne jouissant donc d'aucune prééminence réelle sur la connaissance par la lumière naturelle seule, la révélation prophétique cessera en même temps de constituer la plus haute expression de l'Absolu en l'homme. Autrement dit, toute vision transcendante de l'Absolu que, d'après les traditions religieuses judéo-chrétiennes, la Grâce divine inspirerait à quelques individus chargés d'en témoigner, se trouve ramenée à ses dimensions humaines. Spinoza immanentise la Révélation : « Toute révélation de Dieu à l'homme a pour cause première la nature de l'esprit humain[37]. »

36. T.T.P., I
37. *Ibid.*

Cette interprétation permet en même temps à l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* de relativiser la révélation prophétique en la « psychologisant ». En effet, il est évident que le prophétisme prend des formes concrètes accidentelles et contingentes qui dépendent étroitement du tempérament de chaque prophète. La typologie des prophètes montre l'un, d'humeur naturellement joyeuse, recevoir surtout des révélations optimistes : victoires, paix, etc., alors que chez un autre, triste et ombrageux, il ne sera question que de guerres, de massacres ou de calamités épouvantables. Un prophète raffiné rapporte la pensée de Dieu en style également raffiné. Si le prophète a l'esprit confus, la parole de Dieu s'exprimera confusément par sa bouche. De même, la nature des images et des visions prophétiques différera selon l'origine ou la condition de celui qui les exprime [38]. C'est pourquoi ce serait déraisonner que de chercher un sys-

38. T.T.P., II : « Si le prophète était un homme de la campagne, c'étaient des bœufs et des vaches ; s'il était un soldat, des chefs, une armée ; enfin, s'il était homme de cour, il se représentait le trône d'un roi et autres choses semblables. Enfin, il y avait aussi des différences tenant à la diversité des opinions des prophètes ; ainsi aux mages qui croyaient aux absurdités de l'astrologie, la naissance du Christ fut révélée (voir Matth., ch. II) par la représentation d'une étoile se levant à l'Orient, aux augures de Nabuchodonosor fut révélée, dans les entrailles des victimes (voir Ezéchiel, ch. XXI, vers. 26), la destruction de Jérusalem, que le même roi connut aussi par des oracles et par la direction des flèches qu'il jeta en l'air. Aux prophètes croyant que les hommes agissent par un libre choix et par une puissance autonome, Dieu était révélé comme indifférent et comme ignorant les actions humaines à venir. »

tème doctrinal cohérent au milieu de cette masse hétéroclite de visions subjectives la plupart du temps contradictoires.

Le Dieu des Ecritures se manifeste aux hommes et communique avec eux uniquement par révélation indirecte, c'est-à-dire par l'intermédiaire du corps et par la médiation des auxiliaires de l'imagination [39]. Dans ces conditions, on ne s'étonnera pas que « les prophètes aient tenu sur l'Esprit, c'est-à-dire la pensée de Dieu, un langage d'une telle impropriété et obscurité!... Michée a vu Dieu sur un trône ; pour Daniel, c'est un vieillard vêtu de blanc, mais pour Ezéchiel c'est un feu. Les adeptes du Christ font descendre l'Esprit Saint sous l'apparence d'une colombe, mais les apôtres sous celle de langues de feu. Enfin, Paul, au moment de sa conversion, vit une grande lumière. Toutes ces visions différentes s'accordent pleinement avec les images, que la foule se forme de Dieu et des Esprits [40] ».

C'est pourquoi on chercherait en vain dans les Ecritures la science universelle que certains ont prétendu y trouver [41]. Si les prophètes ont reconnu avec certitude l'existence du Dieu unique, il serait cependant absurde de les considérer comme des penseurs profonds ou des intel-

39. Cf. T.T.P., I.
40. T.T.P., I.
41. Cf. Ep. XXI à G. de Blyenbergh : « Selon le Christ lui-même, l'Ecriture enseigne exclusivement à aimer Dieu par-dessus tout et le prochain comme soi-même. Les hautes spéculations n'ont rien à voir là-dedans. Personnellement, je n'ai jamais appris, ni pu apprendre de l'Ecriture aucun des attributs de Dieu. »

lectuels cherchant à enseigner des vérités sur la nature divine, à la manière des philosophes. Dans la Bible, les erreurs grossières les plus choquantes pour l'entendement abondent. Qui pourrait le nier ? Les auteurs des Livres Saints n'ont jamais cherché à convaincre démonstrativement des érudits avides de connaissance objective, ni même des hommes préparés à recevoir un enseignement théorique quelconque sur les attributs de Dieu. Le langage des prophètes est celui de l'imagination, le seul qui puisse toucher et émouvoir la masse des gens simples, qu'il ne s'agit pas d'instruire, mais de maintenir dans la piété et la vertu, par les seuls moyens à la portée de tous. Aussi, lorsque nous lisons que l' « esprit de Dieu » habitait les prophètes, il faut entendre par là que chacun d'eux avait le don de révéler les vouloirs divins, non pas d'une manière rationnelle et adéquate, mais de façon frappante, par des moyens émotionnels d'une puissance extraordinaire. Le prophétisme, c'est le règne de la connaissance du premier genre [42].

Le don prophétique n'a d'ailleurs rien de surnaturel. Malgré leur valeur exceptionnelle, les prophètes n'étaient que de simples hommes. L'étonnante puissance d'évocation imaginative qui les caractérise reste comparable à d'autres dons exceptionnels que de rares individus

42. Dans ses ouvrages, Spinoza classe les connaissances humaines tantôt sous trois rubriques, tantôt sous quatre. Néanmoins, on peut distinguer trois types essentiels : *imaginatio, ratio, scientia intuitiva.* Cf. le tableau synoptique des genres de connaissance : *Œuvres*, note 28 du T.R.E. :

reçoivent en partage de la nature, comme par exemple la taille gigantesque ou le génie poétique [43].

Court Traité II, 1 De l'opinion, de la croyance et du savoir	*T.R.E.* § 19	*Ethique* II, XL, scolie
1 - *Geloof* (croyance) ou *Waan* (opinion, expérience)	1 - a) *Perceptio ex auditu aut ex signo.* b) *Perceptio ab experientia vaga.*	1 - *Imaginatio* (*Vel opinio*) a) *ab experientia vaga* b) *ex signis* (*Cognitio primi generis*)
2 - *Waar Geloof* (croyance vraie) ou *Reeden* (ratio)	2 - Connaissance par raisonnement. Perceptio ex alia re	2 - *Ratio* (*Cognitio secundi generis*)
3 - *Klaare Kennisse* (*connaissance claire*) cf. aussi C.T. I, IX	3 - Connaissance par intuition de l'essence. Perceptio per solam essentiam	3 - *Scientia intuitiva* (*tertium cognitionis genus*) — Voir également Eth., V, XXV

43. Cf. Annotation marginale III. — En appuyant discrètement sur l'identité essentielle du don prophétique et du don poétique, l'un et l'autre d'origine naturelle, Spinoza suggère à son lecteur la conclusion qui s'impose : l'inspiration biblique n'est pas plus « divine » que celle qui anime le poète. Ce parallèle entre le prophétisme biblique et le souffle poétique sera repris bien plus tard par la critique littéraire et la psychanalyse,

Cependant, il ne faudrait pas considérer les prophètes comme des imposteurs. Spinoza a trop bien compris l'essence du prophétisme biblique pour admettre une thèse aussi superficielle. Les prophètes ont vraiment partagé — et en toute innocence — les conceptions erronées de leur époque. Ils n'ont même jamais voulu dissimuler leur pensée véritable sous une enveloppe mythique, dans un but didactique. Ces visionnaires étaient bien des hommes de leur temps, où faute de connaissances adéquates et d'informations exactes on imaginait beaucoup. Mais leurs images naïves étaient en même temps pour eux des croyances. C'étaient des hommes pieux, d'une vertu exemplaire, qui n'ont eu d'autre but que de prêcher l'amour de Dieu et l'obéissance à ses commandements, avec la plus profonde sincérité. Spinoza ne songe pas à nier la bonne foi des prophètes. Il refuse seulement de reconnaître à la révélation prophétique, qui est une connais-

Voir *A. F. Villemain : Tableau de la Littérature au Moyen Age*. Paris, Didier, 1840 — I, XIe leçon p. 315 : « Le poème épique, vaste comme le monde, lorsque le monde est très borné, c'est l'*Iliade* et l'*Odyssée*... Les livres saints des Hébreux offrent ce même caractère de l'épopée antique. » Pour *C. G. Jung : Types psychologiques*. Préface et traduction de Y. Le Lay — Genève, Georg et Cie, 1950 pp. 193-194, les poètes sont « capables de lire l'inconscient collectif. Ils devinent, les premiers de leur temps, les courants secrets qui coulent dans l'ombre et les expriment, selon leur aptitude individuelle, par des symboles plus ou moins expressifs. Véritables prophètes, ils annoncent ce qui se passe dans l'inconscient, « la volonté de Dieu » pour parler comme l'Ancien Testament, ce qui apparaîtra évidemment dans l'avenir sous forme de phénomène général. »

sance selon l'imagination, les caractères propres à la certitude rationnelle authentique [44]. La révélation prophétique a lieu indirectement, au moyen de signes extérieurs sensibles. Elle n'enveloppe donc qu'une certitude morale [45].

IV. LE MIRACLE.

Le panthéisme spinoziste détruit nécessairement la possibilité d'un événement miraculeux quelconque dans la Nature. Pour examiner le prophétisme, question essentiellement théologique, puisque se rapportant directement à la Révélation, Spinoza avait adopté le point de vue objectif de l'historien. Mais le problème du miracle n'intéresse pas la Foi seule : il s'agit de savoir s'il peut arriver quelque chose dans le Monde qui contredise les lois naturelles ou qui ne puisse s'en déduire. La question du miracle est un problème philosophique. C'est donc en philosophe, avec les armes de la Raison, que Spinoza va critiquer la croyance au miracle.

Mais il est remarquable que, tout en choisissant de critiquer ces croyances à la lumière de la Raison et en les soumettant à la réflexion phi-

44. T.T.P., II : « La simple imagination n'enveloppe pas de sa nature la certitude, ainsi que le fait toute idée claire et distincte. »

45. *Ibid.* : « Cette certitude prophétique n'était pas une certitude mathématique, mais seulement une certitude morale. »

losophique, Spinoza situe aussitôt le débat sur le plan religieux, s'assurant ainsi la position idéologique la plus favorable possible. Car l'argument central de sa thèse sera justement de montrer que les phénomènes dits miraculeux n'établissent en rien la certitude du règne de la Providence, contrairement à l'opinion générale répandue, mais sont en contradiction avec la vraie nature de Dieu. Par conséquent, cette croyance néfaste est profondément anti-religieuse et elle ne fait que ruiner la Foi véritable. Les contemporains de Spinoza éberlués ont donc pu voir l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* attaquer l'idée de miracle au nom de la Religion.

Dieu et la Nature ne font qu'un. Aussi, rien de ce qui se produit dans l'Univers ne peut se trouver en contradiction avec l'ordre fixe et immuable de la Substance éternelle et infinie. Autrement, il faudrait supposer : ou bien que Dieu agit parfois d'une façon contraire aux lois de sa propre nécessité, ou bien que certains événements peuvent survenir dans la Nature sans que Dieu les ait effectivement voulus et produits. Les deux hypothèses sont aussi absurdes l'une que l'autre [46].

46. T.T.P., VI. Des miracles : « Aucune bonne raison n'invite à attribuer à la nature une puissance et une vertu limitées et à croire que ses lois s'appliquent à certaines choses seulement, et non à toutes ; en effet, puisque la vertu et la puissance de la nature sont la vertu même et la puissance de Dieu, que les lois et règles de la nature sont les décrets mêmes de Dieu, il faut croire sans restriction que la puissance de la nature est infinie et que ses lois sont assez larges pour s'étendre à tout ce qui est conçu par l'entendement divin. »

Considérés en eux-mêmes, les miracles ne peuvent rien nous faire connaître de l'essence et de l'existence de Dieu. En effet, connaître Dieu c'est : 1) concevoir sa définition clairement et distinctement, 2) déduire à partir de cette définition toutes les propriétés qui en découlent nécessairement. Or, les miracles sont des notions confuses, obscures et mal définies. Aussi ne pourront-ils jamais constituer des principes fermes et évidents pouvant servir de point de départ solide pour une connaissance adéquate de Dieu, à moins de prétendre expliquer ce qui est mal connu par quelque chose de plus mal connu encore.

En réalité, tous les prodiges racontés dans l'Ecriture ne pouvaient être que des phénomènes naturels qui, le plus souvent, dépassaient le savoir de l'époque. Aussi furent-ils mal interprétés [47]. Car, « dans leurs chroniques et leurs histoires les hommes racontent leurs propres opinions plus que les faits réellement arrivés [48] ».

47. T.T.P., VI : « Il n'est donc pas douteux que tout ce qui est raconté dans l'Ecriture ne soit arrivé naturellement ; et cependant ces faits sont rapportés à Dieu parce que l'objet de l'Ecriture, comme nous l'avons déjà montré, n'est pas de faire connaître les choses par des causes naturelles, mais seulement de raconter des choses qui puissent tenir une grande place dans l'imagination et cela suivant une méthode et dans un style propres à exciter le plus possible l'admiration et, par suite, à imprimer la dévotion dans l'âme de la masse. Si donc nous trouvons relatés dans les Livres Sacrés certains faits dont nous ne connaissons pas les causes et qui semblent être arrivés en dehors de l'ordre de la nature, ou même contrairement à lui, nous ne devons pas nous y arrêter, mais croire que tout ce qui est réellement arrivé est arrivé naturellement. »

48. *Ibid.*

Les auteurs bibliques ont interprété l'histoire avec les moyens du bord. Comme n'importe quel peuple ignorant, les anciens Hébreux étaient voués à la fabulation. Partout où un outillage conceptuel explicatif perfectionné fait défaut, l'imagination l'emporte nécessairement sur les théories rationnelles adéquates et cohérentes. Ce principe s'applique aussi bien aux collectivités qu'aux individus. Dans de telles conditions culturelles, que faire sinon inventer des explications magiques pour essayer d'expliquer un monde plein de mystères ? Et puis, n'ayant en vue que la foi, non la connaissance objective, les prophètes pouvaient tout rapporter à Dieu.

Le miracle s'explique également par des raisons historiques plus précises. Spinoza constate que les Juifs devaient prouver aux nations voisines, « qui adoraient des dieux visibles, tels que le Soleil, la Lumière, la Terre, l'Eau, l'Air etc... [49] », la supériorité du Dieu invisible qui commandait à toutes ces forces matérielles. En racontant leurs miracles, les Hébreux faisaient voir aux autres peuples que le Dieu qu'ils adoraient changeait arbitrairement l'ordre de la Nature pour leur seul profit. Cette illusion n'est pas près de disparaître : « Cela plut tellement aux hommes que jusqu'à notre temps ils n'ont pas cessé d'imaginer des miracles pour qu'on les crût plus aimés de Dieu que les autres et qu'on vît en eux la cause finale en vue de laquelle Dieu

49. *Ibid.*

a créé et dirige continuellement toutes choses [50]. »

Il ne peut rien exister qui soit en contradiction réelle avec l'ordre nécessaire de la Nature infinie et éternelle [51]. Sans chercher à tirer un enseignement théorique de la Bible, Spinoza n'en remarque pas moins que l'Ecriture affirme expressément en plusieurs endroits « que la nature en général observe un ordre fixe et immuable [52] », mais que « nulle part elle n'enseigne qu'il arrive dans la nature quelque chose qui contredise à ses lois... [53] ». Spinoza ajoute enfin que le miracle ne peut pas être considéré comme la plus éclatante manifestation de la Providence, puisque des miracles peuvent être le fait de faux prophètes [54]. Par conséquent, la croyance aux miracles, qui ne saurait reposer sur des bases métaphysiques solides, ne peut même pas être tenue pour indispensable au salut par la foi seule.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.* : « Nous pouvons donc conclure que tout ce que l'Ecriture présente comme étant vraiment arrivé s'est produit nécessairement suivant les lois de la nature, comme tout ce qui arrive ; et s'il se trouve quelque fait duquel on puisse prouver apodictiquement qu'il contredit aux lois de la nature ou n'a pas été produit par elles, on devra croire pleinement que c'est une addition faite aux Livres sacrés par des hommes sacrilèges. Tout ce qui est contraire à la nature est en effet contraire à la raison ; et ce qui est contraire à la raison est absurde et doit par suite être rejeté. »

52. *Ibid.*

53. T.T.P., VI.

54. Cf. *ibid.* Spinoza renvoie le lecteur au *Deutéronome*, XIII et à *Matthieu*, XXIV, 24 : « Car il s'élèvera de faux christs et de faux prophètes ; ils feront de grands prodiges et des miracles, au point de séduire, s'il était possible, même les élus. »



On comprend sans peine l'effet de scandale qu'un tel ouvrage a pu causer en plein XVIIe siècle — et même plus tard. Ce fut un coup de tonnerre dans un ciel serein. Car rien n'avait préparé l'Europe chrétienne du Grand Siècle aux thèses explosives de ce livre impie. Les contemporains de Spinoza se sont trouvés brutalement en présence d'une critique des Livres Sacrés d'une tournure sans précédent. Certes, au Moyen Age, des commentateurs juifs comme Abraham Ibn-Ezra de Tolède (1093-1168), ou Levi ben-Gerson de Bagnols en Provence (1288-1334), lequel niait même le dogme de la création *ex nihilo,* avaient déjà soulevé des doutes quant à la mosaïcité du Pentateuque. Il s'était même trouvé, dans les Temps Modernes, des auteurs chrétiens pour relever des interpolations ou des altérations textuelles dans l'Ancien Testament [55]. De son côté, Hobbes constatait l'impossibilité de considérer

55. Pour ces auteurs, voir *Ch. Appuhn : Spinoza,* pp. 83-85 et *Vernière : op. cit.* I, pp. 121-126. Pour *Bodenstein : Auctorem historiae Mosaicae scriptorcm incertum csse et tatentem. De Canonicis scripturis tibettus.* Wittenberg, 1520, le Pentateuque est d'un auteur inconnu. L'oratorien *Jean Morin* (1591-1659) : *Exercitationes biblicae de hebraici graecique textus sinceritate.* (1re partie 1633 — 2e partie posthume 1669), considère le texte massorétique comme altéré, dans les passages en désaccord avec la version des Septante — Le professeur de théologie et d'hébreu à l'université protestante de Saumur, *Louis Cappel* (1585-1658) : *Arcanum punctuationis revelatum.* Leyde, 1624 — *Critica Sacra,* 1650, soutient que les points-voyelles sont postérieurs au VIe siècle ap. J.-C. et ne font pas partie de la Révélation.

Moïse comme le rédacteur du Pentateuque [56]. Mais après tout il ne s'agissait encore que de critiques d'intérêt strictement philosophique, portant sur quelques points de détail et sans véritable signification doctrinale. De plus, toutes les difficultés soulevées par ces auteurs intéressaient exclusivement le texte de l'Ancien Testament. L'exégèse pré-spinoziste est sans commune mesure avec l'ampleur et le déploiement systématique de la minutieuse et corrosive critique mise en œuvre dans le *Tractatus Theologico-Politicus* qui, d'un seul coup, jette les bases de la science biblique et entreprend de ruiner méthodiquement le caractère sacré des Ecritures. Cette fois, le Nouveau Testament lui-même, n'est plus épargné. Même si l'on admet que Spinoza observe une certaine réserve — plus apparente que réelle d'ailleurs — à l'égard du christianisme, ce qui s'explique par le fait que le philosophe, isolé dans un monde chrétien, écrivait pour des chrétiens libéraux, il faut cependant reconnaître que la critique scripturaire du *Tractatus Theologico-Politicus* n'accorde aucun privilège au message chrétien [57]. On ne peut pas

56. *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, ecclesiasticall and civill. London, 1651.* Part. III, chap. XXXIII : of the Number, Antiquity, Scope, Authority and Interpreters of The Books of Holy Scripture : « We read in the last chapter of Deuteronomie, ver. 6. concerning the sepulcher of Moses, that no man Knoweth of his sepulcher to this day, that is, to the day wherein those words were written. It is therefore manifest, that those words were written after his interrement » (Everyman's Library, p. 204).

57. Il suffit de voir ce que Spinoza écrit à Oldenburg à

dire que Spinoza ait cherché à valoriser le Nouveau Testament au détriment de l'Ancien [58]. Il est vrai qu'il s'exprime parfois en des termes qui pourraient faire illusion. Par exemple, on lit dans le chapitre IV que « le Christ ne fut pas tant un prophète que la bouche de Dieu [59] ». Mais ne nous méprenons pas. Si Jésus peut être dit « Fils éternel de Dieu », c'est parce que, selon Spinoza, il a « perçu en vérité les choses révélées, c'est-à-dire les a connues intellectuellement [60] ». Spinoza ne retient que la nature humaine du Christ et si le Verbe divin est descendu en lui, c'est en tant que Sagesse éternelle, comme *Logos* et non pas comme Verbe Incarné [61].

propos du christianisme : Ep. LXXIII : « ... je crois que les Chrétiens se distinguent des autres non pas par la foi, ou par la charité, ou par les autres fruits de l'Esprit-Saint, mais par la seule opinion. Comme tous les autres, en effet, ils ne se défendent que par des miracles, c'est-à-dire par l'ignorance, source de tout mal, et ils changent en superstition une foi même véritable ».

58. Cf. T.T.P., XII : « Ce n'est pas que les livres du Nouveau Testament diffèrent par la doctrine de ceux de l'Ancien, ni qu'ils aient été écrits comme charte d'une alliance, ni enfin que la religion catholique, naturelle au plus haut point, fût nouvelle, sauf à l'égard des hommes qui ne la connaissaient pas : Elle était dans le monde, dit Jean l'Evangéliste (ch. I, vers. 10), et le monde ne l'a pas connue. »

59. T.T.P., IV.

60. *Ibid.*

61. Voir T.T.P., I : « Je dois pourtant avertir ici le lecteur que je m'abstiendrai totalement d'envisager les affirmations, soutenues par certaines Eglises au sujet du Christ. Non que je les nie, mais j'avoue en toute sincérité que je ne les comprends pas. Mes propres conceptions ont été conjecturées d'après l'Ecriture elle-même : or je n'y ai lu nulle part que Dieu soit apparu au Christ ou lui ait parlé ; mais le texte m'apprend que Dieu s'est

Le *Tractatus Theologico-Politicus* ne laisse rien subsister du sens allégorique, métaphorique ou symbolique des Textes Sacrés. Les figures et les images de l'Ecriture ne correspondent, dans l'esprit des auteurs bibliques, à aucune intention explicite ou implicite d'envelopper quelque vérité cachée ou d'illustrer quelque sagesse profonde, en vue de l'adapter à la compréhension populaire. L'utilisation du mythe, à la manière platonicienne, est une technique littéraire et pédagogique savante et raffinée qui n'a aucune place ici. Ce n'est qu'après coup que l'invention humaine a cru déceler des mystères spéculatifs derrière les récits bibliques, alors que ceux-ci ne veulent rien dire de plus que ce qu'ils expriment effectivement. On doit expliquer l'Ecriture par son contenu manifeste littéral exclusivement.

Par cette volonté délibérée de priver l'Ecriture sainte de son contenu métaphysique, en la vidant de toute signification mystérieuse, Spinoza paraît au premier abord poser une pure règle méthodologique, sans aucune portée philosophique. Mais, en réalité, ce principe lui permet d'entraîner insensiblement son lecteur sur un tout autre terrain que celui de la spéculation impartiale ou de la recherche désintéressée. Ayant décidé

révélé aux apôtres par l'intermédiaire du Christ et que celui-ci est voie de Salut... » Egalement Ep. LXXIII à Oldenburg : « ... je dis qu'il n'est pas du tout nécessaire, pour faire son salut, de connaître le Christ selon la chair ; mais il en est tout autrement du Fils éternel de Dieu, c'est-à-dire de la sagesse éternelle de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses, surtout dans l'esprit humain, et plus particulièrement en Jésus-Christ ».

de s'en tenir au sens littéral du Texte sacré, Spinoza peut en toute innocence faire ressortir les divergences, les ambiguïtés et les contradictions qui s'y rencontrent. Adoptant une attitude de stricte neutralité objective, sans avoir l'air le moins du monde de se prononcer sur le fond, il se donne toute latitude pour multiplier les interprétations historiques tendancieuses ou les explications par les causes naturelles et pour mettre adroitement en relief l'origine humaine, donc la « contingence » et la valeur relative de la Révélation, des croyances et des idées bibliques. Les tenants de l'orthodoxie ont bien senti que l'impassibilité a-religieuse de l'exégèse spinoziste ne faisait que masquer la plus dangereuse irréligion.

On peut se faire une idée des procédés de Spinoza en prenant comme exemple un passage du *Tractatus Theologico-Politicus* dans lequel il analyse la doctrine chrétienne du pardon des offenses [62]. Moïse avait ordonné l'application de la loi du talion [63]. Le Christ a dit : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre [64]. » Comment Spinoza explique-t-il cette divergence de vue entre l'Ancien Testament et le Nouveau ? En mettant l'accent sur les conditions historiques : Moïse devait agir en législateur. Son époque est celle de l'épanouissement politique du peuple juif. Or, une organisation

62. Voir T.T.P., VII.
63. Lévitique, XXIV, 19-20 : « Si quelqu'un blesse son prochain, il lui sera fait comme il a fait : fracture pour fracture, œil pour œil, dent pour dent. »
64. Matthieu, V, 39-40.

politique saine exige des rapports humains fondés sur la justice et ne pas demander une juste réparation des dommages subis serait contraire à la justice. Au contraire, le Christ ne s'est pas exprimé en législateur, étant venu pour corriger les dispositions intérieures de l'âme et non pour régir les actions extérieures. Mais surtout, il faut remarquer que Jésus vivait dans un Etat menacé de ruine et profondément corrompu, dans lequel la justice était entièrement méconnue. Il s'adressait donc à des opprimés. Or, remarque Spinoza, au temps de la première dévastation de la Ville, autre période d'injustice et d'oppression, Jérémie avait déjà enseigné la même morale de résignation et de non-résistance au mal [65]. Nous pouvons donc constater, avec Robert Misrahi [66], que Spinoza présente ici les choses d'une façon telle que la valeur absolue et universelle d'un principe évangélique aussi fondamental que ce précepte du pardon des offenses s'en trouve fortement diminuée, puisque l'humilité chrétienne ne vaut qu'en période d'oppression et puisque Jérémie avait enseigné, dans les mêmes conditions historiques que le Christ — et avant lui —, une morale de la non-violence comparable à celle du Messie.

Ainsi, après avoir commencé par annihiler l'autorité philosophique des Ecritures, Spinoza finit par en saper indirectement l'inspiration

65. *Lamentations de Jérémie*, III, 29-30 : « Sans perdre toute espérance ; il présentera la joue à celui qui le frappe, il se rassasiera d'opprobres. »
66. *Spinoza : Œuvres*. Note 66 du T.T.P.

divine. Que peut-il rester de l'autorité des Livres Saints, une fois qu'il est admis que l'enseignement biblique tout entier se résume en une seule formule : Aime Dieu et pratique la justice et la charité ? Comment retrouver ce qui est la vraie parole de Dieu dans des révélations qui se modèlent si étroitement sur la complexion individuelle des prophètes ? Comment faire la part de l'essentiel et de l'accidentel dans des textes souvent incomplets, parfois altérés ? C'est pourquoi chacun reste entièrement libre de comprendre et d'interpréter la Bible, qui n'a finalement d'autre autorité que celle qu'on lui accorde, car « ... il n'y a pas de lumière supérieure à la nature, il n'y a pas d'autorité extérieure aux hommes [67] ».

Autant de choses que ses ennemis pouvaient difficilement lui pardonner. Toutes les audaces admissibles en pays de Réforme étaient considérablement dépassées.

67. T.T.P., VII.

CHAPITRE III

LA CRITIQUE POLITIQUE

I. RÉALITÉ ET OPINION.

Spinoza appartient indiscutablement à la lignée du réalisme politique. Mais si le réalisme politique, tel qu'il apparaît chez ceux qui s'en réclament à grand fracas, n'est trop souvent rien de plus qu'une espèce d'idéalisme à rebours, rêvant de violences puériles et inapplicables, qui se contente de remplacer un mythe par un autre: celui de la Raison par celui de la Force, la politique spinoziste ne verse jamais dans le « machiavélisme » utopique — qui n'a d'ailleurs rien à voir avec celui de Machiavel — sous prétexte d'exorciser le moralisme mystificateur. Les hommes ne peuvent pas se montrer constamment méchants ou méprisables. Spinoza était sans illusion, voire méfiant, mais pas misanthrope. L'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* a voulu rendre compte de tous les facteurs de la vie socio-politique : externes et internes, objec-

tifs et subjectifs, bons et mauvais, etc. Spinoza n'avait rien du puritain ou du censeur sévère. Il aimait trop la vie pour cela et il s'est efforcé de comprendre, sans illusion et sans haine, la condition humaine intégrale, en se gardant de privilégier arbitrairement l'un de ses aspects [1].

La Sagesse vise le dépassement de l'anthropomorphisme. N'empêche que personne n'a su démontrer mieux que Spinoza, avec autant de finesse et de lucidité — parfois avec autant de souriante compréhension — cet anthropocentrisme spontané et, semble-t-il, chevillé dans l'être, qu'il a décidé d'abattre. Il y a dans la Nature un être naturel qui produit de l'antinature. C'est l'homme. Mais Spinoza sait bien que, chez l'homme, la négation des causes naturelles n'est que l'expression suprême de la causalité naturelle. Croire à l'impossible, affirmer que le libre-arbitre peut triompher de l'ordre éternel de la Nature, imaginer que tout se produit dans le monde en vue de l'homme, etc. : autant de données naturelles, puisqu'il n'y a pas d'extra-monde, si ce n'est dans l'imagination des hommes. Or, l'imaginaire, c'est encore la Nature. Le rêve des hommes est aussi une réalité. L'attitude naturelle ne consiste-t-elle pas justement à méconnaître la « vérité » de la Nature ? En un sens, il y a plus d'« humanité » dans le merveil-

1. Cf. T.T.P., xvi : « A cet égard, nous ne faisons aucune différence entre les hommes et les autres réalités naturelles, ni entre les individus sains d'esprit et les idiots ou les déments. »

leux et dans l'immédiat que dans la vérité pure, dès l'instant que l'homme doit s'absenter de lui-même, en se plaçant *sub specie aeternitatis,* pour connaître et juger objectivement. Spinoza était trop réaliste pour méconnaître la puissance du mythe et pour négliger l'importance historique des sentiments et des idées. La plupart des commentateurs de Spinoza insistent à juste titre sur le détachement du sage spinoziste à l'égard des passions. Toutefois, la libération philosophique de la servitude des affections ne doit pas nous faire oublier que Spinoza historien semble avoir saisi toute la force réelle des passions humaines. Le réquisitoire implacable de l'Appendice du Livre Ier de l'*Ethique* constitue en même temps un véritable inventaire des dispositions naturelles qui conditionnent les rapports de l'homme et du monde. Ce qui est négatif aux yeux du philosophe, joue peut-être un rôle éminemment positif dans le mouvement de la Vie. Si bien que l'Opinion pèse en fin de compte aussi lourd dans la balance de l'Histoire que la Raison. L'existence historique de l'homme l'entraîne nécessairement à donner au Monde une physionomie et des caractères humains. A cet égard, l'idéalisme contient une part de vérité.

Précisons cependant que le spinozisme ne peut absolument pas passer pour un idéalisme. L'Histoire ne « vient pas d'en-haut ». Elle ne comporte aucune signification surnaturelle. Le nominalisme spinoziste n'accepte pas non plus de formes génériques supra-sensibles. Enfin rappelons qu'il n'y a pas d'essence éternelle correspondant à la

notion d'humanité [2]. La réalité humaine est constituée uniquement par l'ensemble des individus concrets qui la composent. C'est la théorie spinoziste du droit naturel qui met le mieux en relief l'« individualisme » ontologique de son auteur.

II. SPINOZA ET LE DROIT NATUREL.

Chez Spinoza, le droit naturel désigne la puissance individuelle à l'état pur : « Par droit ou loi d'institution naturelle, dit-il, je désigne tout simplement les règles de la nature de chaque type réel, suivant lesquelles nous concevons chacun d'entre eux comme naturellement déterminé à exister et à agir d'une certaine manière. Par exemple, les poissons sont déterminés, de par leur nature, à nager et les plus gros à manger les petits ; en conséquence, les poissons sont maîtres de l'eau et les plus gros mangent les petits, d'après un droit naturel souverain [3]. »

Le terme de *jus naturale* n'implique donc chez Spinoza aucune signification éthique ou juridique. Sous le régime naturel, la seule légitimité d'un acte lui vient de son accomplissement même. Spinoza donne ainsi au droit naturel un sens très différent de celui qu'on lui accorde

2. Pour le point de vue spinoziste sur les Universaux, cf. T.R.E. 75, et Eth., II, XL, scolie 1. Voir également *supra*.
3. T.T.P., XVI.

habituellement. Il l'assimile à la force de l'être, puisqu'il désigne par cette notion « la loi suprême de la nature [4] », qui veut que toute réalité naturelle tende « à persévérer en son état, dans la mesure de l'effort qui lui est propre, sans tenir compte de quelque autre que ce soit [5] ». Chaque être jouit donc « à cette fin, d'un droit souverain d'exister et d'agir, comme nous l'avons dit, selon sa détermination naturelle [6] ».

L'originalité de la doctrine spinoziste du *jus naturale* provient de ce qu'elle s'oppose aussi bien aux théoriciens du droit théologique pur [7],

4. *Ibid.*
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. Courant représenté au Moyen Age par la tradition anti-thomiste des scotistes et des occamistes et, dans les Temps Modernes, par les Réformateurs. Cf. *G. Gurvitch : La Philosophie du Droit de Hugo Grotius et la théorie moderne du Droit international.* (R.M.M., juil.-sept. 1927, nº 3) : « Selon une théorie courante chez les scolastiques, théorie enseignée avec éclat par Thomas d'Aquin..., les lois de la morale et du droit sont fondées sur la raison de Dieu, indépendante de sa volonté. D'après cette doctrine, la volonté divine est soumise à une loi immuable, issue de la raison de Dieu, et Dieu lui-même ne pourrait la changer. Ockam et son école enseignaient, au contraire, que la loi naturelle repose uniquement sur la volonté de Dieu. Il n'y a point d'acte qui ne soit mauvais s'il est défendu par Dieu et qui ne devienne bon si Dieu le permet. La loi naturelle ne consiste donc que dans les préceptes divins, préceptes que Dieu lui-même peut détruire et changer ! » (*p. 369*) Descartes lui-même pensait que « toute la règle du vrai et du bien dépend de sa toute-puissance ». (*Rép. pour Arnault* du 29 juillet 1648). Au sujet des Réformateurs voir encore *Gurvitch : art. cit.* pp. 370-371 : « Les historiens récents ont établi d'une façon probante que le protestantisme, dans sa première phase (Calvin, Luther, Mélanchton, ainsi que leurs successeurs immédiats), n'avait aucun caractère

qu'aux philosophes qui soutiennent l'existence objective d'un droit « naturel » universel et rationnel, indépendant de la loi divine, comme son compatriote Grotius, pour qui « le droit naturel est tellement immuable qu'il ne peut même pas être changé par Dieu. De même que Dieu ne pourrait pas faire que deux et deux ne soient pas quatre, de même il ne peut empêcher que ce qui est essentiellement mauvais ne soit pas mauvais [8] ». Pour Grotius, les choses se passeraient de la même façon « quand même nous accorderions qu'il n'y a pas de Dieu ou que les affaires humaines ne sont pas l'objet de ses soins [9] ».

Il est bien évident que sa vision panthéiste non-théologique de l'Univers empêchait Spinoza de fonder le droit humain sur la volonté d'un Dieu législateur. Mais il est beaucoup plus intéressant de voir ce qui sépare l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* des partisans du droit naturel classique.

On remarquera en premier lieu que les auteurs qui se sont occupés de droit naturel se placent généralement dans une perspective finaliste de la nature humaine. Leurs spéculations visent principalement à dégager « les exigences fonda-

rationaliste et ne contribuait nullement à la sécularisation de la science du droit en particulier ; il introduisait au contraire dans la science un élément nouveau, théologique, mystique et autoritaire. Cet élément ne fut vaincu qu'au XVII[e] siècle, sous l'influence des sciences naturelles et mathématiques. »

8. Cité par *Gurvitch : ibid.*, p. 368.
9. Cité par *Gurvitch : ibid.*, p. 368.

mentales » de la personne, « la fin naturelle » de l'individu, de la société, etc. Bref, les théoriciens classiques du droit naturel ont toujours eu des intentions plus ou moins normatives et réformistes. Il s'agit pour eux de déterminer *sub ratione boni* le modèle d'organisation juridique et politique le mieux approprié à la destination naturelle de l'homme, telle qu'ils la conçoivent [10].

Il va sans dire que les réflexions spinozistes relatives au droit naturel ne s'orientent pas du tout dans le même sens. Spinoza ne situe jamais le droit naturel sur le plan des « fins » idéales. Au contraire, puisque le *status naturalis* se définit comme le règne des « moyens » et de la force, le *jus naturale* ne fait que traduire une situation empirique qui ne laisse évidemment aucune place aux valeurs morales et juridiques. Le droit naturel ne pose par lui-même aucun problème axiologique, puisqu'il n'existe pas de valeur « naturelle » antérieure au droit social. Les préoccupations de Spinoza sont ici d'ordre strictement ontologique. Cela se comprend d'autant plus aisément que le droit véritable ne commence d'après lui qu'avec le droit positif : le *jus civile*. En effet, nous avons vu que la Nature ignore la loi, au sens

10. Voir *L. Strauss : Droit naturel et Histoire*. Trad. de l'anglais par M. Nathan et E. de Dampierre. Paris, Plon, 1954, p. 20 : « Le droit naturel dans sa forme classique est lié à une perspective téléologique de l'univers. Tous les êtres naturels ont une fin naturelle, une destinée naturelle, qui détermine quelles sont les opérations qui sont bonnes pour eux. Dans le cas de l'homme, la raison est requise pour discerner les opérations qui sont justes par nature, en considération de la fin naturelle de l'homme. »

juridique et éthique du mot. Par conséquent, la législation positive de la Cité, qui procède d'une volonté commune et qui repose sur la pratique contractuelle de l'ensemble des citoyens, mérite seule le nom de droit. Voilà pourquoi l'expression « droit » naturel prend chez Spinoza le sens de « pouvoir », de « puissance » naturelle [11]. Le *jus naturae* se confond avec la *potentia naturae*. Bref, le droit naturel c'est le droit de nature.

La doctrine des Traités politiques, qui identifie le droit naturel et la puissance de l'être, correspond d'ailleurs exactement à une théorie développée dans l'*Ethique*. On sait que, pour Spinoza, le degré de réalité des êtres est la mesure de leur perfection [12]. De même, on dira qu'un individu donné possède d'autant plus de droits qu'il peut concentrer en lui-même une plus grande quantité de la puissance totale de la Nature, dont il constitue une détermination singulière.

Le caractère original des conceptions sociopolitiques de Spinoza apparaîtra mieux encore dans le va-et-vient dialectique du *jus naturale* et du *jus civile,* après le pacte social. Car les deux systèmes ont beau s'opposer, nature et société conserveront toujours des liens organiques internes, subtils et profonds. Quoi qu'il en soit, on peut dès à présent déterminer les caractères fondamentaux du *jus naturale* et postuler que la doctrine spinoziste du droit naturel va à l'encontre des principes du rationalisme traditionnel

11. Cf. T.P., II, 4.
12. Voir Eth., II, Déf., VI.

et de l'universalisme juridique, aussi bien que du libéralisme optimiste.

1° Le droit naturel est d'essence irrationnelle. Il a beau former la racine vivante du droit civil, il n'est pas pour autant fondé sur la Raison, mais sur le désir et la puissance. « En effet, les hommes ne sont pas tous naturellement déterminés à conformer leurs actions aux règles et lois de la raison. Tous, au contraire, naissent dans un état d'ignorance totale ; avant qu'ils puissent connaître le vrai modèle qu'il leur faut imiter et adopter une conduite vertueuse, la plus grande partie de leur vie se sera déjà écoulée, même s'ils bénéficient d'une éducation élevée. Or ils n'en seront pas moins obligés de vivre jusque-là, et de se conserver dans la mesure de l'effort qui leur est propre, c'est-à-dire sous la seule impulsion de la Convoitise [13]. » La *cupiditas* est donc plus essentielle que la *ratio*. Si le désir de persévérer dans l'être est inséparable de la nature vivante, la raison ne paraît pas être une condition nécessaire de l'existence, puisque l'individu se définit par le désir de persévérer avant de se poser comme sujet doué de raison. On s'explique que le droit naturel ne soit pas déterminé par la Raison, étant donné que Spinoza cherche derrière ce concept le dénominateur commun et la quintessence ontologique de tous les êtres de la Nature, homme ou animal, sage ou insensé [14].

Quant aux actions que la loi naturelle interdit,

13. T.T.P., XVI.
14. Cf. T.P., II, 5.

ce ne sont pas celles que la raison réprouve, mais celles que personne ne désirerait commettre ou que nul ne serait capable d'accomplir. « Rien de surprenant à cela, car la nature, au-delà des lois de la raison humaine — dont l'unique objet est l'intérêt véritable et la conservation des hommes — en embrasse une infinité d'autres, relatives à l'ordonnance éternelle de la nature entière (au sein de laquelle d'homme ne représente qu'un élément minuscule). Or seule la nécessité de cette ordonnance détermine les particularités d'existence et d'action de toutes les réalités naturelles [15]. »

Imaginons un monde où le droit naturel de chacun ne serait pas le produit des causes naturelles, mais aurait des origines rationnelles. Que se passerait-il ? Tous les hommes suivraient alors nécessairement les enseignements de la raison et réaliseraient immédiatement — automatiquement même — le règne du droit positif dans la nature : « Supposons un peu qu'il nous fût possible, à notre choix, de vivre selon la discipline de la raison ou de prendre le désir aveugle pour guide : tous indubitablement donneraient la préférence à la raison et organiseraient une vie de sagesse [16]. » La nature humaine produirait instantanément et sans médiations la République des Fins. On verrait le droit surgir d'un seul coup de la Raison universelle, comme Athéna

15. T.T.P., XVI. — On retrouve à peu près le même texte dans le *Tractatus Politicus*, chap. II, § 8.
16. T.P., II, 6.

sortant tout armée du cerveau de Zeus. Le mal deviendrait impossible dans le Monde.

2° Dans l'ordre naturel, l'intérêt général n'existe pas. Comme l'individu représente chez Spinoza la réalité naturelle la plus « naturelle » de toutes, c'est lui le seul législateur possible dans « l'état de nature, où l'individu est seul arbitre de sa conduite, où il dispose du souverain droit de se prescrire lui-même ses lois et de se les interpréter, voire de les abroger, s'il estime par là mieux servir son intérêt... [17] ». L'être reste le seul fondement du droit comme de toute chose. Ici, c'est l'être individuel qui constitue la substance du droit.

La « loi naturelle » n'implique par conséquent aucune dimension d'universalité. Menacé de toutes parts, livré à lui-même en l'absence d'un bien commun positif défini par une volonté générale, où donc l'homme irait-il chercher un autre principe d'action que sa conservation individuelle et une autre fin que son plaisir égoïste ? Mais la solitude ontologique de l'état de nature renferme pourtant le premier germe de la liberté, car c'est bien dans l'anarchie naturelle que la liberté civile prend sa source et ce sont les impératifs de la conservation individuelle qui rendront nécessaire le pacte social.

3° La doctrine spinoziste du *jus naturale* nous entraîne assez loin des vues optimistes propres au libéralisme du XVIII[e] siècle [18], qui trouvera sa

17. T.T.P., XVI, note marginale.
18. Cf. G. *Bouthoul : Traité de Sociologie*. Paris, Payot, 1946-1954, t. I, p. 40 : « Les Physiocrates.,. sont des libé-

plus pure expression dans les théories économiques du « laisser faire, laisser passer ». Toutes ces conceptions feront preuve d'une confiance illimitée dans l'harmonie préétablie entre l'ordre

raux. Ils estiment que les lois naturelles ne demandent qu'à se réaliser d'elles-mêmes. La contrainte les fausse, mais on ne peut pas les changer. Nous trouvons déjà chez eux tous les traits du libéralisme économique : il n'y a qu'à laisser faire, les lois naturelles agiront d'elles-mêmes pour le plus grand bien de tous. Les Physiocrates sont peut-être les plus authentiques représentants de l'esprit du XVIIIe siècle. Ils introduisent un facteur vraiment nouveau : l'optimisme. Pour eux l'ordre naturel est providentiel. Il n'est que d'éclairer les hommes en leur montrant qu'il existe et complète la générosité toujours renaissante de la nature à leur égard. Dupont de Nemours déclare que « les lois naturelles sont les conditions essentielles suivant lesquelles tout s'exécute dans l'ordre institué par l'auteur de la Nature ». Mercier de la Rivière précise encore cette pensée en indiquant que : « le terme de faire des lois est une façon de parler fort impropre, et on ne doit pas entendre par cette expression le droit et le pouvoir d'imaginer et d'inventer des lois positives qui ne soient pas déjà faites, c'est-à-dire qui ne soient pas des conséquences naturelles de l'ordre essentiel des sociétés ». De même, pour les Physiocrates, le développement économique et celui de la civilisation est un fait naturel, spontané et providentiel, qui ne demande qu'à se produire, à condition de n'être pas entravé. Les Physiocrates ont limité leur position au domaine de la vie économique des sociétés. Mais ils montreront le même esprit à la fois libéral et conservateur dans d'autres domaines. » — On remarquera l'opposition évidente entre l'optimisme physiocratique et le pessimisme foncier d'un *Ricardo* ou d'un *Malthus* qui restent dans la tradition hobbienne. L'œuvre de ces écrivains reste dominée par l'idée d'une nature marâtre et avare. Voir *Bouthoul : ibid.*, p. 40, note 1 : « La loi du rendement décroissant voue les efforts des hommes à être partiellement inutiles ; la loi de la rente montre que les gains les plus importants sont immérités ; la loi de la population montre comment la nature s'oppose à la multiplication des hommes. »

naturel externe et la liberté intérieure. Spinoza ne croit pas à cet équilibre providentiel. L'ordre naturel ne représente pas à ses yeux un modèle de perfection idéale. La loi naturelle se trouve même foncièrement contraire aux véritables intérêts de l'homme, dont la liberté ne se réalise pleinement que dans l'état civil, où chacun renonce, par un accord réciproque et contractuel, à la jouissance d'une partie de ses droits naturels, pour créer de la sorte un ordre naturel humain, dont les lois « aident avec tout le reste à produire la totalité [19] », mais qui constitue une négation de l'ordre naturel primitif. Il n'y a pas rupture, puisque la liberté civile prolonge la force naturelle individuelle sans la supprimer, mais contradiction dialectique entre la Nature et le Droit.

En tout cas, ce sont les principes de base du libéralisme bourgeois : idée d'une Nature bonne et généreuse, d'une loi naturelle juste et universelle, etc..., qui se trouvent ici contestés. Raison de plus pour admettre difficilement que l'auteur du *Tractatus Theologico-Politicus* ait pu jouer un rôle de crypto-propagandiste pour le compte de la bourgeoisie marchande de son pays.

Spinoza s'oppose aussi bien à l'optimisme à l'égard de la Nature, conçue comme l'ensemble des phénomènes naturels, qu'à l'optimisme du progrès, de toutes les théories axées sur la bonté de la « nature humaine ». Mais il ne faudrait pas croire qu'il cherche à tout ramener au droit du

19. C.T., II, XXIV, 6.

plus fort. Son problème consiste à trouver des assises positives au droit. Les théoriciens du droit naturel ont cru pouvoir transférer les origines du droit de la sphère du divin dans celle des principes rationnels [19 bis]. Spinoza refuse de séparer les valeurs de la puissance. Ce glissement de la loi naturelle à la place de la loi divine s'accentuera au XVIIIe siècle, où l'on verra l'ordre naturel se substituer à l'ordre divin. Dieu se voit désormais doucement évincé de la Nature. Tout ce qui ne peut entrer dans les cadres de l'expérience phénoménale se trouve alors relégué dans le domaine de l'inconnaissable, domaine provisoire qui ira en se rétrécissant, comme une peau de chagrin, devant le progrès des Lumières. Rien de comparable chez Spinoza. Dieu reste immanent à la Nature tout entière. L'ordre naturel n'est pas une simple laïcisation de la volonté divine. Si bien qu'entre le Dieu-Nature qui ne légifère point et les désirs individuels, sur quoi faire reposer le droit ? Dans la Raison universelle ? Ce serait supposer le problème résolu, puisqu'on ferait alors de la Raison une « nature » extérieure aux hommes et capable de leur dicter des lois, situation qui implique déjà l'existence d'un droit positif, c'est-à-dire une organisation sociale, dont il s'agit précisément de rendre

19 bis. Erich Wolf : *Grotius, Pufendorf und Thomasius*. Tübingen, Mohr, 1927, montre que ces trois juristes marquent le passage des conceptions juridiques du Moyen Age chrétien à celles des Temps Modernes. C'est Grotius qui a porté un coup décisif au postulat scolastique de l'identité de la morale divine et de la morale humaine.

compte. Pour éviter ces difficultés, il faut chercher les origines du droit non pas dans la nature raisonnable, universelle et idéale de l'homme, qui ne peut être qu'un point d'arrivée, mais dans le pouvoir réel de chaque type naturel individuel, degré zéro de la liberté.

III. LE PACTE SOCIAL.

A la source de la vie sociale, on trouve donc le faisceau de tous les désirs individuels. La vie collective est en effet éprouvée par les hommes comme un moyen désirable pour accroître efficacement leur puissance naturelle de persévérer dans l'existence, car « rien ne peut mieux s'accorder avec la nature d'une chose que les autres individus de même espèce ; et par conséquent, il n'est rien de plus utile à l'homme, pour conserver son être et jouir d'une vie raisonnable, que l'homme qui est conduit par la Raison [20] ». Vue sous cet angle, la politique spinoziste a pu jouer un rôle déterminant dans l'avènement de l'individualisme démocratique.

S'il en est ainsi, allons-nous taxer Spinoza de « psychologisme sociologique » ? Faudra-t-il lui reprocher d'atomiser la réalité sociale en soulevant par là même toutes les difficultés propres à l'individualisme monadique ?

20. Eth., IV, Appendice, chap. IX.

Non, ou bien il faudrait étudier la politique spinoziste sans tenir compte de ses liens étroits avec la philosophie générale dont elle dépend. Or, le spinozisme reste avant tout une vision unitaire du Monde et on ne doit pas oublier que la puissance individuelle n'est qu'une modalité déterminée de la puissance globale de la Nature entière, laquelle n'est à son tour « rien de plus que la puissance conjuguée de tous les types naturels [21] ». La théorie spinoziste du pacte social repose sur cette identité substantielle de l'appétit singulier et de la nécessité naturelle générale.

En effet, le pacte social ne résulte pas d'une décision arbitraire et contingente des hommes qui auraient décrété, un beau jour, de mettre fin à l'état de nature pour instaurer le règne du droit. En renonçant à son droit naturel pour accepter de se soumettre à l'autorité et à la législation communes de la Cité, l'homme obéit encore aux impératifs de la loi naturelle qui pousse toutes les choses singulières à désirer ce qui leur semble utile et à fuir ce qui amoindrit leur être. Ce principe représente pour Spinoza une véritable loi universelle de la nature. A tel point qu'il le range parmi les vérités éternelles : « N'est-ce pas une loi universelle de la nature que nul ne renonce à ce qu'il estime être un bien, sauf dans l'espoir d'un bien plus considérable encore, ou dans la crainte qu'il n'en résulte indirectement un préjudice ? De même, nul n'accepte un mal que pour en éviter un pire, ou dans l'espoir d'un

21. T.T.P., XVI.

bien. En d'autres termes, chacun, de deux biens choisira celui qui selon son estimation est le plus grand, et de deux maux celui qui lui paraîtra le moindre. J'insiste : le bien qui, au moment du choix, lui paraîtra le plus grand ou le mal qui lui paraîtra le moindre — sans que nécessairement la situation de fait soit conforme à son jugement. Cette loi est inscrite en caractères si *profonds* dans la nature humaine qu'il faut la ranger parmi les vérités éternelles, auxquelles nul ne saurait se dérober [22]. »

De plus, il n'est pas concevable « de n'avoir besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être [23] » ou « de vivre de façon à n'avoir aucun commerce avec les choses qui sont hors de nous [24] ». Par conséquent, les humains « ne peuvent rien souhaiter de supérieur pour conserver leur être que d'être tous d'accord en toutes choses [25] ».

Il est vrai que le droit naturel autorise chacun à chercher son bien aux dépens d'autrui. Mais il s'agit d'une arme à double tranchant. Autrui possède le même droit. Si bien que la puissance et l'indépendance individuelles, en principe illimitées, restent en définitive à peu près nulles dans l'état de nature. Lorsque tout est permis à tous, chacun est esclave. L'individu dépense toute son énergie pour ne pas succomber et pour empê-

22. T.T.P., XVI : « Atque haec lex adeo *firmiter* naturae humanae inscripta est. » C'est Spinoza qui souligne.
23. Eth., IV, XVIII, scolie.
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*

cher tous les autres de l'écraser. Cependant, malgré tous les efforts déployés, et quelle que soit sa puissance, un individu isolé ne parviendra jamais à se débarrasser de la concurrence implacable de tous ses semblables et à se délivrer de la peur. « Aussi, le droit naturel humain, déterminé par la puissance de chacun et propre à chacun, est-il pratiquement inexistant. Il demeure plus théorique que réel, puisque nul n'est assuré de pouvoir en profiter [26]. »

Par conséquent, le pacte social ne peut passer pour un effet du libre-arbitre. Il constitue un épisode de l'ordre cosmique. En tant que « chose naturelle », l'homme reste soumis à l'« ordre commun de la Nature ». Mais son désir natif de conservation enveloppe également des besoins d'ordre rationnels, qui sont aussi « naturels » que ses tendances biologiques, puisque la raison fait partie des attributs essentiels de sa nature, de son « droit naturel » particulier. On voit bien qu' « il n'est personne qui ne souhaite vivre en sécurité, à l'abri de la crainte, autant que possible. Mais ce vœu est tout à fait irréalisable, aussi longtemps que chacun peut accomplir tout ce qui lui plaît, et que la raison en lui ne dispose pas d'un droit supérieur à celui de la haine et de la colère... Dès lors, on verra très clairement que, pour vivre en sécurité et de la meilleure vie possible, les hommes ont dû nécessairement s'entendre [27] ». Autrement dit, l'homme n'est pas libre de choisir la solitude. Le droit social est

26. T.P., II, 15.
27. T.T.P., XVI.

pour lui une nécessité vitale. C'est parce que la liberté de tous dans l'Etat augmente nécessairement sa liberté naturelle et individuelle, en lui donnant enfin un sens, que l'homme la trouve désirable.

Spinoza est d'accord avec Hobbes pour affirmer que la conservation de soi représente le plus grand des biens. Comme n'importe quel contrat, le contrat social repose sur l'intérêt particulier et sur le calcul utilitaire de ceux qui l'ont conclu. Mais, contrairement à l'auteur du *Leviathan,* Spinoza ne considère pas le pacte social comme un acte irrévocable, par lequel les individus aliéneraient définitivement leur liberté naturelle au profit de l'Etat. C'est ce qu'il convient de ne jamais perdre de vue lorsqu'on étudie la doctrine spinoziste de la souveraineté.

IV. LA SOUVERAINETÉ : AUTORITÉ ET LIBERTÉ DANS L'ÉTAT.

Dans l'Etat, deux éléments sont à considérer : nous avons d'un côté la masse des gouvernés et de l'autre l'autorité qui gouverne. Toute théorie de la souveraineté dépend essentiellement de l'idée que l'on se fait du rôle respectif des citoyens et de la puissance souveraine. Comment Spinoza envisage-t-il cette relation ?

Le pacte social provoque un transfert de souveraineté.

La souveraineté absolue dont jouit l'individu naturel passe aux mains de la souveraine Puissance, qui détient désormais le droit naturel de tous dans l'Etat. En démocratie, c'est le peuple tout entier qui incarne l'autorité souveraine. Dans un système aristocratique, celle-ci sera exercée par l'assemblée des patriciens et par le roi en personne en régime monarchique. En tout cas, quel que soit le régime politique en vigueur, la souveraine Puissance jouit toujours d'un droit absolu et indivisible : « Quelle que soit la personne détentrice de la puissance souveraine, la situation est invariable ; peu importe qu'Elle s'identifie à un individu, à quelques individus, à tous les individus, il est évident qu'elle jouit du droit souverain de commander tout ce qu'elle veut [28]. »

Spinoza insiste à maintes reprises sur le caractère absolu du pouvoir souverain. Celui qui dispose de tous les moyens de coercition, y compris le droit de vie et de mort, possède sans aucun doute un droit souverain sur tous les hommes [29]. Le souverain n'est lié par aucune loi. Par contre, tous les individus doivent une obéissance inconditionnelle à la loi du souverain [30]. Contentons-nous, pour l'instant, de prendre ces affirmations à la lettre.

Ce sont d'ailleurs les citoyens eux-mêmes

28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. *Ibid.* Par le terme « souverain », on entend ici l'autorité. Que sa forme soit collective, aristocratique ou personnelle, ne change rien.

qui, en acceptant le pacte, ont pris l'engagement de se soumettre sans restriction à la volonté de la souveraine Puissance. Cette soumission absolue, s'explique par l'instinct de conservation et par la peur, aussi bien que par les enseignements de la raison. « Donc, à moins que nous ne voulions nous comporter en ennemis de l'Etat et aller contre la raison qui nous conseille de maintenir cet Etat de toutes nos forces, nous sommes dans l'obligation d'exécuter rigoureusement tous les ordres de la souveraine Puissance, fussent-ils d'une extrême absurdité. La raison, en effet, nous ordonne d'obéir, même en ce cas, parce qu'entre deux maux il faut toujours choisir le moindre [31]. »

Mais ne prenons pas cette déclaration pour un aveu d'absolutisme, ou une apologie cynique de la force. La raison nous ordonne d'obéir aux décrets de l'autorité souveraine, même s'ils nous paraissent aberrants, parce que la souveraine Puissance reflète toujours la volonté — ou la passivité — générale. En tout état de cause, la paix et la sécurité de tous exigent que l'on respecte — au moins extérieurement —, les décisions de l'autorité légale, seule représentante possible de l'intérêt collectif [32], et cela aussi longtemps qu'elle détiendra réellement le pouvoir. Que le souverain se montre tyrannique, injuste, voire insensé, entraîne sans aucun doute un grand dommage pour tous, mais les citoyens d'un

31. *Ibid.*
32. Cf. T.P., III, 3 et 4.

Etat n'ont jamais que le régime politique qu'ils méritent. Libre à eux d'en changer s'ils le peuvent.

D'ailleurs, l'intérêt le plus élémentaire des dirigeants d'un pays a toujours été de bien se garder de donner des ordres extravagants ou inexécutables [33]. L'axiome fondamental de toute saine politique consiste au contraire à s'efforcer de gagner les cœurs, en gouvernant constamment selon des critères raisonnables. Il est certain que « l'individu le plus étroitement soumis au pouvoir d'un autre est celui qui se résout à exécuter les ordres de cet autre, de l'élan le plus sincère [34] ». Par conséquent, « l'Autorité politique la plus puissante est celle qui règne même sur les cœurs de ses sujets [35] ». Rousseau se souviendra de cette idée, lorsqu'il affirmera dans le *Contrat Social* que « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit, et l'obéissance en devoir [36] ».

Cependant, une analyse complète des conceptions spinozistes de la souveraineté ne saurait se borner à ce que nous venons de dire. Jusque-là, rien de tellement neuf. Il n'est guère de doctrine conservatrice, si absolutiste qu'on la suppose, qui n'accepterait de faire la part du droit de l'Etat

33. Cf. T.T.P., XVI.
34. T.T.P., XVII.
35. *Ibid.*
36. *J.-J. Rousseau : Du Contrat Social ou Principes du droit politique.* Paris, Garnier, s. d. : livre I, chap. III : Du droit du plus fort, p. 238. Pour Rousseau et Spinoza, cf. *M. Francès : Les réminiscences spinozistes dans le Contrat Social de Rousseau.* Revue philosophique de la F. et de l'E., janvier-mars 1951, LXXVI, pp. 61-84.

et de celui des sujets en reconnaissant qu'un gouvernement a besoin d'être juste pour être fort.

Mais Spinoza n'a pas voulu écrire le manuel du parfait homme l'Etat. Comme l'a bien vu Madeleine Francès [37], la vérité profonde de la politique spinoziste se trouve ailleurs.

Tout d'abord, il est visible que Spinoza a voulu montrer que la masse des gouvernés ne joue pas un rôle purement négatif. Dans la dialectique du souverain et du citoyen, le droit naturel de tous précède logiquement le droit de l'Etat, qui repose sur le pacte social, lequel repose à ton tour sur les nécessités de la conservation individuelle. La volonté populaire n'est donc pas un moment inessentiel de la souveraineté et on ne peut lui attribuer uniquement des fonctions régulatrices. Loin de représenter un simple pouvoir accessoire de la souveraineté : celui de contrôler le pouvoir établi, en faisant obstacle à ses excès, c'est elle au contraire qui constitue la véritable substance de la souveraineté dans l'Etat.

A vrai dire, le principe du pouvoir politique ne réside ni dans la souveraine Puissance, ni dans la masse seule. L'Etat est une totalité structurée dont tous les éléments sont en mutuelle dépendance. C'est ce qui ressort de la théorie du contrat. Les citoyens ont décidé de s'entendre dans le but d'augmenter leur puissance. S'ils se sont mis sous la dépendance de la Puissance souveraine, c'est parce qu'il n'existait aucun

37. *M. Francès : La Liberté politique selon Spinoza.* Revue Philosophique de la F. et de l'E., juillet-septembre 1958, n° 3, pp. 317-337.

autre moyen pour eux de sortir de l'état de conflit permanent propre à l'existence naturelle. Mais, né de l'intérêt, le pacte social ne conserve sa validité que dans la mesure où l'homme le trouve avantageux, étant entendu que personne ne saurait « se dessaisir du droit dont il jouit en tous domaines, ni jamais se décider à tenir cette promesse faite antérieurement — à moins d'être possédé de la crainte d'un mal plus grand ou de l'espoir d'un bien [38] ». Que l'intérêt du contrat disparaisse, chacun reprend son droit naturel. Le pacte est rompu. Remarquons l'insistance de Spinoza : « Suivez-moi bien ici : le droit naturel m'autorise à manquer à ma promesse en toute circonstance, soit que je m'aperçoive, à la suite d'une réflexion vraie et certaine, soit que je me figure seulement m'apercevoir que je n'aurais jamais dû m'engager à une telle action. Dans les deux cas, en effet, que j'aie tort ou raison de revenir sur ce que j'avais dit, j'aurai redouté un plus grand mal et me serai efforcé de l'éviter par n'importe quel moyen, conformément à la loi d'institution naturelle [99]. »

Spinoza écrit ceci à propos d'une promesse extorquée par la force, mais les choses se passent de la même façon dans l'institution de la communauté politique. Le pacte social reste essentiellement révocable. Comment en serait-il autrement puisque « aucun individu... ne pourra jamais transférer sa puissance — ni son droit, par conséquent — au point de cesser d'être un

38. T.T.P., XVI.
39. *Ibid.*

homme[40] ». L'expérience montre que « jamais les hommes ne se sont dessaisis de leur droit et n'ont transféré leur puissance, au point qu'ils ne restent plus du tout redoutables aux personnes mêmes ayant fait l'acquisition de ce droit et de cette puissance. En réalité, l'Etat est menacé bien plus par les citoyens, fût-ce privés de leur droit naturel, que par les ennemis[41] ». Car les citoyens sont des sujets et non des esclaves. Le droit politique repose sur l'adhésion sans cesse renouvelée de tous. Les hommes n'ont pas voulu échapper à la peur au prix de leur liberté : *Finis ergo Rei Publicae revera libertas est.*

Les Autorités souveraines ne jouissent de leur droit de commander tout ce qu'elles veulent « que si elles détiennent bien effectivement la puissance souveraine ; l'ont-elles perdue ? Le droit de tout commander leur échappe du même coup, pour venir échoir à l'homme ou au groupe qui aura acquis cette puissance et sera capable de la conserver[42] ». Comment les gouvernements perdent-ils leur puissance souveraine effective ?

Spinoza énumère un certain nombre d'actes intolérables que les chefs d'un Etat ne sauraient se permettre sans provoquer leur perte. Par exemple, une conduite indigne et dégradante, des caprices démentiels, des cruautés barbares équivaudraient pour eux à un véritable suicide politique. Tout le monde approuvera la révolte d'un

40. T.T.P., XVII.
41. *Ibid.*
42. T.T.P., XVI.

peuple victime d'abus monstrueux. Cette situation implique, de la part des citoyens d'un pays, un droit fondamental d'insurrection [43].

Mais la politique spinoziste introduit encore quelque chose de plus. Pour Spinoza, il ne s'agit pas tellement de justifier le droit de révolte de la masse (parler d'un « droit » de révolte n'aurait guère de sens), en considérant la subversion comme la seule arme politique dont disposerait le peuple, qui ne sortirait ainsi de la passivité, — définie comme son état habituel dans des circonstances normales —, que pour donner libre cours à son exaspération, sous l'effet de l'oppression sans mesure de ses tyrans. L'impression qui se dégage des Traités politiques de Spinoza, c'est que tout gouvernement reste soumis, d'une façon permanente à l'approbation populaire, support réel de toute souveraineté. « Si considérable que soit donc le droit, dont une souveraine Puissance dispose en tous domaines, si fermement que lui soit reconnu son rôle d'interprète, et du droit humain et du culte le plus fervent, jamais cependant les sujets ne pourront être empêchés de porter des jugements de tout ordre, à leur gré, ni de ressentir tel ou tel sentiment à titre individuel [44]. » Car la paix de l'Etat est une situation positive, dont certaine force de caractère est la condition. Une nation qui ne conserverait la paix intérieure qu'à la faveur de l'apathie servile de ses sujets ressemblerait davantage à un désert

43. Voir *M. Francès : art. cit.*
44. T.T.P., xx.

qu'à une société [45]. Quand l'ordre social repose sur l'obéissance aveugle, la société est déjà morte.

En fait, le droit naturel n'est jamais entièrement aboli par l'institution de la communauté politique [46]. Sous n'importe quel régime, la souveraineté conserve nécessairement quelque chose de son essence « démocratique », en ce sens que, sans la volonté de tous les citoyens, l'Etat resterait dépourvu de son unité vivante et de sa réalité objective. La personnalité de l'Etat n'est qu'un attribut de la masse politique. C'est la pratique commune qui constitue la vie et la substance du Droit.

Spinoza a conçu l'équilibre politique sur le modèle de l'équilibre ontologique du cosmos. La situation du citoyen dans la société ressemble à celle de l'individu dans la Nature divine. La « substance » d'un ensemble politique reflète, à une échelle réduite, la vie de la Substance infinie. Le corps politique existe par le double mouvement dialectique du Tout et de ses éléments, de l'extériorité et de l'intériorité, de la contrainte et de la liberté [47].

45. Cf. T.P., v, 4.
46. Cf. T.P., III, 3.
47. Cf. T.P., II, 16 : « Examinons le cas d'hommes vivant sous une législation générale et formant comme une seule personnalité spirituelle, il est évident que chacun jouira d'un droit d'autant moins considérable que l'ensemble des autres par rapport à lui incarnera plus de puissance. »

T.P., III, 2 : « En conséquence, le droit dont jouit chaque citoyen ou sujet est d'autant moins considérable, que la puissance de la nation dépasse davantage la sienne. »



Entrevoyant les germes révolutionnaires contenus dans le *Tractatus Theologico-Politicus,* Leibniz n'avait pas tort de le compter au nombre de ces livres qui « disposent toutes choses à la révolution générale dont l'Europe est menacée [48] ». Il ne croyait pas si bien dire, puisque le programme révolutionnaire du *Tractatus Theologico-Politicus* [49] se retrouve sous la plume du jeune Marx, écrivant dans sa *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel :* « La première tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, est, après avoir démasqué la forme sainte qu'a revêtue l'aliénation humaine dans le domaine de la religion, de démasquer la forme profane que celle-ci revêt dans la société. La critique du Ciel se transforme ainsi en une critique de la terre, la critique de la religion en une critique du Droit, la critique de la théologie en une critique de la politique [50]. »

48. Cité par G. Friedmann : *Leibniz et Spinoza,* p. 130.
49. Souvenons-nous de la Préface du traité.
50. Cité par A. Cornu : *K. Marx et F. Engels. Leur vie et leur œuvre.* Paris, P.U.F., 1955-1962, 3 vol. parus, t. II, p. 277, note 1. Des marxistes, comme G. V. Plekhanov et A. M. Deborine, ont présenté Spinoza comme le précurseur authentique du marxisme. Ils n'ont jamais été suivis. Cependant, Spinoza a toujours provoqué un vif intérêt en Union Soviétique. Une abondante littérature marxiste lui est consacrée. Notons que le 24 novembre 1932, la *Pravda* et les *Izvestia* ont fait une large part au philosophe, à l'occasion de l'anniversaire de sa naissance. Sur cette question, voir : *Spinoza in Soviet Philosophy.*

De même, chez Spinoza, la critique religieuse prépare la critique politique. Le panthéisme est bien un « athéisme théologique », suivant l'expression de Feuerbach. En ruinant l'idée de transcendance religieuse, Spinoza a fait voler en éclats l'absolutisme politique. L'autorité politique de droit divin cède le pas à l'autorité de droit « naturel », la seule qui soit véritablement « absolue » : l'autorité démocratique.

Bien entendu, le *Tractatus Theologico-Politicus* reste une négation de la théologie qui se situe encore, en dépit des efforts de son auteur, sur le plan théologique.

Quant à la critique politique de ce traité, elle ne dépasse guère les limites d'une lutte pour la liberté de conscience. Les problèmes du travail et de la pratique comme tels n'ont pas intéressé et ne pouvaient pas intéresser Spinoza. Mais, comment un homme de cette époque, isolé comme lui, aurait-il pu agir différemment ? Nous ne sommes encore qu'au XVIIe siècle.

A series of Essays selected and translated with an introduction by G. L. Kline. London, Routledge and Kegan Paul, 1952.

TROISIÈME PARTIE

Le "Tractatus Politicus"

CHAPITRE PREMIER

CARACTERES GENERAUX DE L'OUVRAGE

I. D'UN TRAITÉ A L'AUTRE.

Plusieurs années séparent la parution du *Tractatus Theologico-Politicus* et la rédaction du *Tractatus Politicus,* ce dernier publié seulement en 1677 dans les *Opera Posthuma.* Depuis 1670, date du premier traité, bien des événements se sont succédé dans les Provinces : invasion des Français, massacre des frères de Witt, enfin triomphe et installation au pouvoir du parti orangiste. Devant le recul de la démocratie et à la suite de tous ces bouleversements, un problème se pose : Spinoza a-t-il évolué idéologiquement ? La philosophie politique du second traité est-elle moins démocratique que celle du *Tractatus Theologico-Politicus* ?

Une interprétation assez répandue du *Tractatus Politicus* consiste justement à répondre par l'affirmative. Ce point de vue repose sur un certain nombre d'arguments. Nous en retiendrons trois, pour en faire la critique.

Le premier, et le plus simple, se rencontre chez ceux qui prétendent que Spinoza aurait perdu ses

convictions démocratiques, telles qu'elles s'expriment dans le *Tractatus Theologico-Politicus,* à la suite du lynchage de Johan et Cornelis de Witt par une foule déchaînée. Par exemple, P. Siwek soutient que le philosophe serait devenu un adversaire de la souveraineté populaire, dans le second traité, à cause de ce crime collectif [1].

Le sous-titre de l'ouvrage peut aussi fournir un autre argument. Nous lisons en effet : *Tractatus Politicus,* « dont l'objet est de montrer : quelles devraient être les institutions dans une société de forme monarchique — et dans celle également où gouverne une élite — si l'on veut que le régime ne dégénère pas en tyrannie, mais que la paix et la liberté des citoyens y soient préservées de toute atteinte [2] ». Comme on le voit, le régime démocratique n'est pas même mentionné.

En troisième lieu, les descriptions détaillées de

1. P. Siwek : *Spinoza et le Panthéisme religieux,* p. 99 : « (Spinoza) travaille enfin à une dissertation portant pour titre : *Traité Politique.* Elle devait, dans son intention, constituer la suite, en même temps que le correctif de son *Traité Théol.-Politique.* En effet, dans ce dernier, il se montrait partisan décidé de la démocratie. Mais, après avoir vu le sort que la foule avait fait à de Witt, il changea d'avis, et devint adversaire implacable de la souveraineté populaire. C'est le gouvernement aristocratique qui lui paraît maintenant préférable. » A. Menzel : *Wandlungen in die Staatslehre Spinozas* (in Festschrift für J. Unger, zum 70. Geburtstage). Stuttgart, 1898, pense également trouver des conceptions politiques plus modérées dans le T.P. que dans le T.T.P. Cf. l'article de I. P. Razumovski : *Spinoza et l'Etat,* publié en traduction anglaise par G. L. Kline : *Spinoza in Soviet Philosophy,* pp. 160 sq.

2. *Tractatus Politicus ; In quo demonstratur, quomodo Societas, ubi Imperium Monarchicum locum*

la monarchie et surtout de l'aristocratie données par Spinoza risquent d'obnubiler l'attention du lecteur au point de lui laisser croire que le *Tractatus Politicus,* tel qu'il nous est parvenu, forme un tout se suffisant à lui-même, nous livrant l'essentiel de la conception politique de Spinoza.

Sans vouloir anticiper, il nous semble préférable de signaler dès à présent que nous tenons la thèse d'un prétendu glissement de Spinoza vers des positions conservatrices pour une erreur profonde.

Le problème mérite peut-être d'être posé, mais aucun des arguments que nous venons d'évoquer ne résiste à l'analyse.

Tout d'abord, il serait absurde de supposer que Spinoza ait pu mettre l'assassinat des deux dirigeants hollandais au compte des libertés démocratiques et de la souveraineté populaire. Quant au sous-titre, comme le pense avec juste raison Madeleine Francès, son caractère apocryphe ne semble pas faire de doute et il est probable que les éditeurs inconnus des *Opera Posthuma* l'ont ajouté pour donner une signification tendancieuse à cet ouvrage inachevé [3]. Artifice bien inutile, d'ailleurs, puisque la lettre de Spinoza qui, dans les *Opera Posthuma,* lui sert de préface, indique clairement le sommaire du traité à un destinataire non identifié. Le lecteur se rend ainsi facilement compte que l'étude du régime « popu-

habet, sicut & ea, ubi Optimi imperant, debet institui, ne in Tyrannidem labatur, & ut Pax Libertasque civium inviolata maneat.

3. Voir T.P., notes 2, 6, 7, 8, 10.

laire » figurait en bonne place dans le projet du philosophe [4].

Mais surtout, pour interpréter correctement le sens de ce traité, on ne doit jamais oublier que sa partie essentielle manque.

Il est vrai qu'après avoir décrit le système monarchique, puis l'organisation de l'aristocratie, l'auteur du *Tractatus Politicus* accorde la préférence au second type de régime politique. Mais le dernier terme de la triade fait défaut. Or, si l'on est quelque peu sensible à l'esprit systématique de Spinoza, il semble impossible de ne pas admettre immédiatement que l'enchaînement chronologique : monarchie, aristocratie, démocratie, adopté par le philosophe dans son exposé, a sûrement représenté aussi pour lui un ordre de perfection croissante, comme c'est le cas, dans l'*Ethique,* pour les trois degrés successifs de la connaissance : *imaginatio, ratio, scientia intuitiva,* ou pour les trois moments de l'histoire religieuse que nous croyons pouvoir déterminer dans le *Tractatus Theologico-Politicus* : la révélation prophétique, la prédication de Jésus, la révélation philosophique de l'Idée de Dieu. Ces étapes de la conscience religieuse correspondent en effet terme à terme à la hiérarchie des modes de la connaissance selon l'*Ethique,* puisque, au stade prophétique, Dieu n'est connu que par ouï-dire et au moyen de l'imagination, tandis que l'enseignement du Christ peut s'interpréter comme le moment de la pensée religieuse raison-

4. Voir la lettre reproduite en tête du T.P. et Ep. LXXXIV. — Cf. la note 11.

nable, parce que dépouillée des images [5], le troisième moment marquant enfin l'avènement d'une religion sans éléments extrinsèques, fondée cette fois sur l'intellection directe de la vraie définition de Dieu.

Aussi, en s'appuyant sur ces considérations, on peut conjecturer que l'auteur du *Tractatus Politicus* a placé l'étude de la démocratie à la fin de son livre tout simplement parce qu'il tenait ce régime pour la forme supérieure d'organisation politique. La monarchie paraît représenter la phase subjective de l'autorité, l'aristocratie sa phase objective, la démocratie réalisant enfin l'identité du sujet et de l'objet de la souveraineté.

En tout cas, bien que le *Tractatus Politicus* ne puisse nous offrir, par la force des choses, qu'un panorama politique tronqué, il suffit pourtant de le lire pour s'apercevoir très vite que les conceptions politiques de ce deuxième traité ne contredisent en rien celles du premier. Mieux encore, nous voyons l'auteur se référer explicitement au *Tractatus Theologico-Politicus* et à l'*Ethique* [6], tout en reprenant au début du *Tractatus Politicus* ses thèses essentielles sur le droit de nature, le droit positif, les notions de Bien et de Mal, la

5. T.T.P., IV.
6. Cf. T.P., II, 1 : « Dans notre *Tractatus Theologico-Politicus* nous avons étudié le droit de nature et le droit positif. Dans notre *Ethique*, nous avons expliqué en quoi consistent l'état de faute et la conduite méritoire, la justice et l'injustice, enfin la liberté humaine. Cependant, afin que les lecteurs de ce nouveau traité n'aient pas besoin d'aller chercher en d'autres ouvrages plusieurs notions indispensables, je vais résumer brièvement mes explications et démonstrations. »

liberté humaine. Madeleine Francès souligne l'identité de doctrine et même de vocabulaire qui apparaît dans les deux traités politiques [7]. Ici encore, l'unité du système ne paraît pas pouvoir être brisée.

Ces deux ouvrages spinozistes diffèrent donc simplement par leur objet. Le premier en date nous offre essentiellement une philosophie générale de la vie politique (l'Etat n'a pas d'autre but que la liberté, celle-ci est inaliénable, théorie du contrat, etc.). Le *Tractatus Politicus* s'attache davantage à l'analyse de l'Etat considéré comme totalité concrète individuelle [8].

II. L'ÉTAT SPINOZISTE.

Le corps politique forme « comme une seule personnalité spirituelle [9] ». La silhouette individuelle et les mutations successives de l'Etat spinoziste présentent certaines particularités intéressantes à relever.

Nous remarquerons d'abord que la société décrite dans le *Tractatus Politicus* paraît de dimensions relativement restreintes. Par exemple, l'Etat aristocratique ne compte guère que 250 000 habitants. Spinoza « *amstelodamensis* » a conçu des ensembles territoriaux à l'échelle des cités marchandes de sa Hollande

7. Cf. T.P., note 13.
8. Cf. *ibid.*, note 14.
9. T.P., II, 16.

natale. Sa *Civitas* évoque bien plus, par ses proportions, les Cités de l'Antiquité ou les Principautés de l'Italie de la Renaissance, que les grands Etats du monde moderne. Rien d'étonnant à cela. Ce sont des petites Républiques laborieuses et fières de leurs libertés, qui servirent de cadre aux réflexions politiques de Machiavel et de Spinoza [10].

Comme autrefois celui des Grecs, l'idéal politique de Spinoza et du secrétaire florentin traduisent une certaine expérience vécue des relations sociales, telles qu'elles devaient se manifester dans la vie quotidienne de ces petits Etats encore à la mesure de l'homme. Chez l'un comme chez l'autre, la liberté publique a d'abord représenté quelque chose de familier, un certain style de vie, avant de devenir un objet abstrait d'études théoriques. Toutefois, Machiavel garde la nostalgie de l'antique puissance de Rome. Aussi, devant le morcellement d'une Italie déchirée et en proie à l'étranger, il en arrive à appeler de tout son cœur l'homme capable de refaire, par la force s'il le faut, l'unité externe de son pays [11]. Spinoza, citoyen d'un

10. Au chap. xx du T.T.P., Spinoza désigne sa ville natale comme modèle de libre République : « La ville d'Amsterdam n'a-t-elle pas expérimenté les bienfaits d'une grande liberté ? Ce qui ne l'empêche point de se développer sans cesse, en tous domaines, sous les regards d'admiration des autres peuples. Dans cette florissante République et ville splendide, des hommes — de toute origine nationale et appartenant à toutes sortes de sectes religieuses — vivent dans la concorde la plus parfaite ! »

11. Cf. Machiavel : *Œuvres Complètes*. Texte présenté

jeune Etat libre et indépendant, ne peut rien revendiquer de semblable. Aucune aspiration nationaliste, aiguillonnée par le souvenir lancinant de tout un passé de grandeur, ne vient animer un pays neuf comme les Provinces-Unies. L'auteur du *Tractatus Politicus* est donc resté l'homme des petites sociétés à forte cohésion interne, basées sur l'action commune ou l'affinité spirituelle. Cette inclination vers l'esprit communautaire reste un des traits marquants de la personnalité du philosophe, ce qui se comprend par l'éducation qu'il reçut en grandissant dans la Communauté juive d'Amsterdam. Isolé, Spinoza a su créer autour de lui un petit cercle d'amis et gagner l'estime des gens les plus divers [12].

Du fait de ses fonctions diplomatiques, Machiavel possédait évidemment une expérience des affaires publiques qui manquait tout à fait au philosophe. Quoi qu'il en soit, les deux écri-

et annoté par Ed. Barincou. Paris, Bibl. de la Pléiade, 1952. — *Le Prince*, XXVI : Exhortation à prendre l'Italie et à la délivrer des Barbares, pp. 367 sq.

12. Colerus : *op. cit.*, insiste sur la sociabilité et la simplicité démocratique de Spinoza : « Il était d'ailleurs fort affable et d'un commerce aisé... Lorsqu'il lui arrivait de se trouver fatigué pour s'être trop attaché à ses méditations philosophiques, il descendait pour se délasser, et parlait à ceux du logis de tout ce qui pouvait servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. »

— C'est peut-être ce qui fait dire à E. Renan : *Disc. de réception de Pasteur à l'Acad. fr.* : « La vraie grandeur c'est d'être vu grand par l'œil des humbles. Le chef-d'œuvre de Spinoza fut d'avoir été estimé de son logeur. Ce brave homme ne savait pas un mot des systèmes de son hôte ; il n'avait vu en lui qu'un homme bien tranquille, un parfait locataire. »

vains ont manifesté un égal intérêt pour les libertés concrètes. Pour l'un comme pour l'autre, c'est la liberté qui fait la véritable force des Etats [13]. De plus, on remarquera que leur humanisme politique s'est abreuvé à la même source : les historiens latins [14]. Aussi leur théorie du gouvernement garde-t-elle l'empreinte des traditions classiques concernant le problème de l'état. Comme Platon, Machiavel et Spinoza se sont représentés la succession des régimes politiques sous la forme d'une évolution cyclique à trois temps et ils ont conçu l'Etat — à la manière aristotélicienne — comme un être individuel vivant soumis aux lois de la naissance, de la croissance et de la mort.

Seulement, venu plus d'un siècle et demi après Machiavel, Spinoza a lu Hobbes. De ce fait, la théorie des trois gouvernements-types : monarchie, aristocratie, démocratie, que l'on retrouve également chez d'autres théoriciens politiques, contemporains du philosophe, tel Van Hove [15],

13. Cf. Machiavel : *Discours sur la première Décade de Tite-Live*, II, 2, *op. cit.*, p. 517 : « L'expérience prouve que jamais les peuples n'ont accru et leur richesse et leur puissance sauf sous un gouvernement libre. » Machiavel pense que les Romains eurent moins de mal à conquérir le monde qu'à vaincre les petits peuples de l'Italie, tous passionnés de liberté.

14. Tacite, Salluste, Quinte-Curce, César, Pline-le-Jeune et Tite-Live figurent à l'inventaire de la bibliothèque de Spinoza. Cf. P. Vulliaud : *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque*, p. 58.

15. Voir T.P., VIII, 31, où Spinoza se réfère à un ouvrage « du très perspicace auteur néerlandais V. H... ». — Il s'agit des frères De La Court, auteurs d'ouvrages politiques signés des initiales de la version flamande de

prend avec Spinoza un sens nouveau grâce à l'idée — essentiellement moderne celle-là — de contrat social, notion qui donne à sa pensée politique une orientation générale quelque peu différente de celle de l'auteur du *Prince*. Peu soucieuse des principes fondamentaux de la vie sociale, la politique machiavélienne reste avant tout un art de gouverner les hommes [16]. Au contraire, celle de Spinoza, axée sur le problème des origines de l'Etat, demeure inséparable d'une philosophie de l'existence humaine qui nous renvoie elle-même à une certaine vision du Monde. Il faut donc rattacher directement les analyses concrètes du *Tractatus Politicus* à la critique des fondements de l'autorité du *Tractatus*

leur nom : Van Hove. Spinoza possédait deux ouvrages de V. H. : *Politicke Discoursen*. Leyden, 1662 et *Politicke Weeg-Schael door V. H.* Amst. 1661. Cf. Vulliaud, *op. cit.*, p. 57. — Pour ce que Spinoza doit à V. H., voir : J. et P. De La Court : *La Balance Politique*. Livre premier. Trad. du holl. par Madeleine Francès. Paris, F. Alcan, 1937, chap. VI et VII, pp. 40 sq.

16. Cf. A. Renaudet : *Machiavel*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris, Gallimard, 1956, p. 135 : « Le problème que se pose Machiavel est volontairement borné à la politique. Il entreprend de définir les moyens les plus sûrs qui, dans l'universel écoulement des choses, dans le cercle où les formes politiques se succéderont sans fin, permettent de fonder un Etat solide, de le maintenir contre les menaces internes de dissolution, contre les dangers de l'extérieur... Problème d'art politique. C'est que Machiavel reste avant tout, comme les hommes d'Etat florentins, un technicien de la politique. C'est que la politique lui paraît dominer et commander l'économie et la vie sociale. C'est enfin que des raisons de salut public semblent lui imposer ce parti pris. Qui veut sauver l'Italie, ou seulement Florence, doit avant tout construire ou reconstruire l'armature de l'Etat. Politique d'abord. »

Theologico-Politicus et à l'ontologie de l'*Ethique*.

III. LES RELATIONS ENTRE LES ÉTATS.

Mais c'est au niveau des relations internationales que la politique de Spinoza se rapproche le plus du réalisme machiavélien. La situation de ce complexe individuel que constitue l'Etat est comparable à celle de l'individu naturel, car « le droit de l'Etat ou de la souveraine Puissance est, tout simplement, le droit naturel déterminé par la puissance, non plus de chaque homme, mais de la masse en tant qu'incarnation d'une personnalité spirituelle. De même que chaque homme dans l'état de nature, l'Etat, lui aussi corps et esprit, jouit d'un droit mesuré par le degré de sa puissance [17] ». Cela signifie que « deux Etats sont, en présence l'un de l'autre, dans la situation exacte où se trouvent deux hommes à l'état de nature. Avec cette différence toutefois qu'une nation, à elle seule, est en mesure d'empêcher qu'une autre nation ne l'écrase, alors que l'homme dans l'état de nature est incapable de lutter efficacement contre son semblable [18] ». Autrement dit « deux nations sont naturellement ennemies [19] ».

Quel que soit l'aspect considéré de la réalité humaine, qu'il s'agisse des relations interindividuelles ou des relations internationales, le même

17. T.P., III, 2.
18. T.P., III, 11.
19. T.P., III, 13.

principe continue de jouer : « l'effort universel qui pousse les hommes à se conserver [20] ». Ce *conatus* explique aussi bien les conduites individuelles que l'action collective. Les nations se trouvent donc en situation naturelle de rivalité et d'hostilité, à la manière des individus avant le pacte social.

Bien entendu le conflit ne représente pas le seul type de relation possible entre les Etats. Les nations contractent des alliances, signent des traités, etc. Seulement, en l'absence d'une autorité supranationale, tous les accords internationaux ne dépendent que de la volonté des Etats signataires. Car s'il semble impossible, pratiquement, à un individu isolé de rompre le contrat social sans courir à sa perte, une nation peut toujours dénoncer un traité et reprendre son indépendance. « Toute nation a le droit strict de rompre une alliance pour peu qu'elle le veuille. Et on ne saurait lui reprocher la duplicité ni la perfidie de sa conduite, sous prétexte qu'elle a cessé de tenir parole dès que le motif de crainte ou d'espoir a disparu ; car toutes les parties ayant conclu l'accord se trouvent dans la même situation. La nation, capable, la première, de se soustraire à la crainte, regagne son indépendance afin d'en user comme bon lui semble. En outre, les engagements à échéance future n'étant jamais pris que dans des circonstances précises, lorsque ces circonstances changent, la relation des parties est tout entière trans-

20. T.P., III, 18.

formée ; aussi chacune des nations alliées conserve-t-elle le droit de veiller à sa prospérité personnelle [21] ».

Par conséquent, pour l'auteur du *Tractatus Politicus,* l'autonomie nationale et la liberté individuelle n'ont pas la même signification. L'individu a absolument besoin du groupe social pour réaliser sa liberté. Au contraire, le salut de l'Etat réside dans une indépendance complète vis-à-vis des autres nations [22].

C'est parce que les individus délèguent leur puissance naturelle à la société tout entière qu'il existe un droit social. Mais l'ensemble des Etats ne forme pas une société véritable, investie de la personnalité juridique, puisqu'aucune autorité extérieure aux nations, assumant par délégation le droit particulier des Etats (selon le schéma du pacte social), ne peut se constituer. Or, on sait que, pour Spinoza, un droit ne peut exister que là où existe en même temps une puissance réelle concrète, capable de l'exercer. Dans ces conditions, l'idée d'un droit international positif demeure tout à fait illusoire dans la perspective spinoziste.



Dans le cadre de la Communauté politique, Spinoza se montre partisan résolu des libertés

21. T.P., III, 14.
22. Cf. *ibid.* : « Quelle stupidité, en effet, que de s'en remettre de son salut à une autre nation, sachant que cette autre, elle-même indépendante, reconnaît pour loi suprême le salut de son propre corps politique ! »

civiles et défenseur du droit de l'individu. Par exemple, à deux reprises : en traitant de la justice monarchique et aristocratique, il condamne catégoriquement l'emploi de la torture comme moyen d'instruction judiciaire [23]. A l'égard des nécessités de la tolérance en matière religieuse et des droits de la personne, il anticipe sur la Philosophie des Lumières. *Les lettres sur la Tolérance* de Locke s'échelonneront entre 1690 et 1704 [24]. Il faudra attendre jusqu'en 1764 pour que Beccaria vienne réclamer une plus grande modération dans l'instruction des affaires criminelles, dans son *Traité des Délits et des Peines*, publié d'ailleurs sous le couvert de l'anonymat [25]. En ce qui concerne le respect de la personne, Spinoza se montre donc en avance sur son temps. Mais le droit des gens s'arrête pour lui aux portes de la Cité. En effet, « tous ceux qui ne sont pas entrés dans une certaine nation ne restent-ils pas les ennemis de celle-ci [26] ? ». Pas plus que Machiavel, Spinoza ne croit à la possibilité de régler les relations internationales selon les critères de la morale individuelle. Ceci s'explique facilement, dès l'instant que le Bien et le Mal ne prennent une signification concrète que dans les limites territoriales de l'Etat, comme groupe

23. Voir T.P., VI, 26 et T.P., VIII, 41. — Madeleine Francès signale que les phrases réprouvant l'usage de la torture ont été supprimées dans les *Nagelate Schriften*. Cf. T.P., note 40.

24. Cf. Rivaud : *Histoire de la Philosophie*, t. III, p. 397.

25. *Trattato dei delitti e delle pene*. Monaco, 1764.

26. T.P., III, 13.

organisé, où les hommes vivent en symbiose selon une loi commune. En l'absence d'une Justice absolue transcendante, valable universellement, aussi bien pour les individus que pour les nations, aucune juridiction ne peut sanctionner moralement les actes d'un Etat. La société internationale reste donc sans consistance juridique positive. S'il existe une moralité interne à l'Etat, en tant que communauté, il n'en existe aucune pour la Souveraine Puissance, en tant que dépositaire du droit de tous, si ce n'est de se conserver. Ainsi, les relations internationales restent essentiellement fondées sur des rapports de force, de ruse ou d'intérêt. On chercherait en vain, dans le *Tractatus Politicus,* quelque chose qui rappellerait l'idéal chrétien et médiéval d'une Cité universelle des hommes, puisque la politique internationale relève du *jus naturale.*

Les sources de ce traité spinoziste sont assez diverses. Nous avons pu signaler au passage, outre l'apport des auteurs de l'Antiquité, l'influence des idées de Machiavel, de Hobbes et de Van Hove [27]. Pourtant, Spinoza a su bâtir une

27. Avec les œuvres complètes de Machiavel et les deux ouvrages de Van Hove évoqués plus haut (note 15), Spinoza possédait : Th. Hobbes : *Elementa Philosophica seu Politica de Cive, id est de Vita Civili et Politica prudenter instituenda.* Amst. 1647.

— Pour une étude particulière des rapports entre la pensée de Machiavel et la doctrine politique de Spinoza, on peut se reporter à : F. Pollock : *Spinoza et le machiavélisme* (Revue politique internationale, 1919). — E. Villa : *Di un giudizio dello Spinoza sul Machiavelli* (Athenaeum, n° 4, 1919). — G. Maggiore : *Due anniversari : Machiavelli e Spinoza* (Critica fascista, n° 2, 1927) et : *Machiavelli e Spinoza* (in : *Un regime e un' epoca.*

politique originale. On s'en apercevra beaucoup mieux après l'étude des trois régimes successivement décrits par Spinoza.

Milano, Treves, 1929). — A. Rava : *Un contributo agli studi spinoziani. Spinoza e Machiavelli* (in : *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio del Vecchio.* Modena, Soc. tip. modenese, 1930-1931, vol. II, pp. 299-313).

— Les études consacrées aux liens entre Hobbes et Spinoza sont nombreuses. Signalons : H. C. W. Sigwart : *Vergleichnungen der Rechts — und Staatstheorie des B. Spinoza und des Th. Hobbes.* Tübingen, 1842. — G. Hartenstein : *Hobbes und Spinoza.* Leipzig, 1856. — M. Dessauer : *Spinoza und Hobbes.* Breslau, 1868. — A. Gaspary : *Spinoza und Hobbes.* Berlin, 1873. — K. Gaul : *Die Staatstheorie von Hobbes und Spinoza nach ihren Schriften « Leviathan » und « Tractatus Politicus » verglichen.* Leipzig, 1887. — A. Jodice : *La teorie di Hobbes e Spinoza studiate nella società moderna.* Napoli, Detken e Rocholl, 1901. — G. Battelli : *Le dottrine politica dello Spinoza con quella dell' Hobbes.* (Rend. Acc. 1904. — A. Meozzi : *Le dottrine politiche e religiose di B. Spinoza. Parallelo con T. Hobbes.* Pisa, Vallerini, 1914 (2e éd. Arezzo, Sinatti, 1915 — 3e Firenze, Gonnelli, 1917). — A. Covotti : « ... *Rapporto della dottrina politica dello Spinoza con quella d'ell' Hobbes.* (Rend. Acc. di Scienze morali e politiche di Napoli, 1914.) — P. Rotta : *Il « Tractatus theologico-politicus » dello Spinoza in sè e nei suoi rapporti coll' « Ethica » e colla dottrina dello Hobbes.* Milano, Dante Alighieri, 1914.

— A. G. A. Balz : *Idea and Essence in the philosophy of Hobbes and Spinoza.* New York, 1918. — O. Beckkötter : *Hobbes und Spinoza.* München, 1920. — E. F. Carrit : *Morals and Politics. Theories of their relations from Hobbes, and Spinoza to Marx and Bosanquet.* Oxford, 1935. — Chr. L. Lange : *Hobbes et Spinoza, théoriciens de l'anarchie internationale.* (Acta Scandinavia Juris Gentium, Kobenhavn, 1936), pp. 83-106. — G. Nardo : *Spinoza, il pensiero politico in rapporto con Hobbes.* Roma, ed. Italia, 1947. — B. H. Kazemier : *De staat bij Spinoza en Hobbes.* Leiden, 1951.

CHAPITRE II

LE REGIME MONARCHIQUE

I. CRITIQUE DE LA NOTION DE SOUVERAINETÉ PERSONNELLE.

Le système monarchique se caractérise par la concentration du pouvoir politique autour d'une seule personne. Si la puissance de la masse passe entièrement aux mains d'un seul, on doit alors forcément considérer la monarchie comme le régime politique qui réalise l'abandon de souveraineté maximum de la part des gouvernés. Inutile de dire que Spinoza n'a cessé de se poser en adversaire irréductible du pouvoir personnel, qu'il considère comme la négation de la liberté du plus grand nombre. Le gouvernement d'un seul lui semble contradictoire dans son principe même, étant donné qu'on ne peut raisonnablement faire dépendre l'intérêt général, seul véritable but de l'Etat, de la puissance particulière d'un individu. Pour supposer le contraire, il faudrait admettre que la partie est capable de déterminer le tout.

Spinoza ne cherche pas à dissimuler certaines faiblesses apparentes des sociétés démocratiques. Mais il fait preuve d'un sens profond de la démocratie authentique en discutant l'objection traditionnelle des partisans de l'autocratie, qui se plaisent à élever la stabilité du pouvoir au rang de valeur politique suprême. A ceux qui insisteraient sur le fait « que les Etats populaires ou démocratiques ont été les moins durables et les plus agités de séditions », le philosophe réplique que des discussions — parfois violentes — ne peuvent manquer de naître dans une société démocratique, mais qu'un tel phénomène constitue précisément le meilleur signe de la vitalité politique et de la liberté d'une nation [1]. Car servitude et paix civile sont deux choses très différentes. Il ne faudrait pas confondre la soumission aveugle des sujets à leur maître avec la concorde sociale qui s'établit librement entre des hommes libres. Sinon, la longévité exceptionnelle d'un empire comme celui des Turcs, fondé sur un despotisme poussé jusqu'à la caricature, devrait nous fournir le modèle parfait de toute organisation politique [2]. En réalité, c'est plutôt la monarchie pure qui représente, pour Spinoza, le régime politique le moins « absolu » et, finalement, le plus fragile de tous.

L'auteur du *Tractatus Politicus* justifie sa profonde hostilité à l'encontre de toute forme de

1. L'idée est de Machiavel. Cf. *Discours*, I, 4. — Que les différends entre le Sénat et le Peuple ont rendu la République romaine puissante et libre, pp. 390-391.
2. Cf. T.P., vi, 4.

gouvernement personnel par des raisons de droit et par des arguments de fait.

Juridiquement, il apparaît clairement que l'Etat personnifie le groupe social tout entier. Aussi, a-t-il pour rôle essentiel de représenter l'intérêt général. Il doit donc « être organisé nécessairement de manière que tous, gouvernants et gouvernés — qu'ils agissent de bon ou de mauvais gré — n'en mettent pas moins leur conduite au service du salut général. En d'autres termes, il faut que tous, par force et par nécessité si ce n'est spontanément, soient contraints de vivre selon la discipline de la raison. Pour que soit atteint ce résultat, le fonctionnement de l'Etat sera réglé de telle sorte, qu'aucune affaire important au salut général ne soit jamais confiée à un seul individu, présumé de bonne foi [3] ». Le salut de la communauté publique ne doit jamais dépendre d'une personne privée. Tel est l'axiome fondamental de la politique de Spinoza.

Mais la critique spinoziste de la notion de souveraineté personnelle ne repose pas uniquement sur des principes juridiques formels. L'importance de l'argumentation anti-absolutiste de Spinoza réside surtout dans la conviction profonde que le pouvoir dit personnel n'existe jamais réellement. En fait, le gouvernement d'un seul est matériellement impossible. C'est une fiction commode qui sert à cacher une réalité toute différente.

Laissons de côté les cas de despotisme à

3. T.P., VI, 3.

l'orientale. Par définition, ces sociétés ignorent toute vie politique. Dans un pareil désert, le maître aussi bien que l'esclave restent condamnés à la séparation et à la solitude. Aucune dialectique ne saurait s'amorcer entre eux. Dans le vide il n'y a pas d'équilibre possible. Bref, monarchie absolue signifie néant politique absolu [4]. Cependant, en dehors de ce cas limite, la souveraineté personnelle n'est rien de plus qu'une formule creuse : « En vérité, ceux qui croient à la possibilité de l'incarnation par un homme seul du droit souverain de la nation sont dans une erreur profonde. Le droit, en effet, ... est exclusivement déterminé par la puissance. Or la puissance d'un homme est tout à fait disproportionnée à un tel fardeau. Aussi, celui que la masse a nommé roi cherche-t-il des généraux, des conseillers, des amis, auxquels il confie son salut et le salut de tout le peuple. Si bien que la prétendue monarchie absolue est bien plutôt, dans la pratique, une aristocratie, non avouée sans doute, mais, pour cette raison précisément, du genre le plus mauvais. En outre, le roi, pour peu qu'il soit mineur, malade ou âgé, ne porte qu'un titre bien illusoire ! Les détenteurs de la véritable puissance souveraine sont ceux qui administrent les plus hautes affaires de l'Etat, ou qui touchent de plus près le roi [5]. »

Si bien que ce régime politique reflète une situation générale qui dépasse considérablement

4. Cf. T.P., v, 4, et T.P. vi, 4.
5. T.P., vi, 5.

la personnalité du monarque. Le passage que nous venons de citer nous semble capital parce qu'il exprime avec force un refus total, chez l'auteur du *Tractatus Politicus,* d'attribuer au roi le rôle de principe actif de la souveraineté dans l'Etat. L'essence de l'autorité politique réside nécessairement, pour lui, dans la totalité de la nation et la forme d'un gouvernement dépend toujours de l'équilibre des forces entre le souverain et les sujets. D'après la physique sociale de Spinoza, le pouvoir d'un seul homme, si grand qu'on l'imagine, représente de toute évidence une puissance bien trop dérisoire, par rapport à celle de la masse, pour qu'un simple particulier puisse envelopper réellement en lui-même la totalité de la souveraineté collective. On peut même ajouter que l'existence d'un gouvernement personnel reste, pour Spinoza, l'effet d'une démission de la masse souveraine. La nature essentiellement négative de l'autocratie ne paraît pas faire de doute. Moment négatif dans son principe, puisqu'il résulte d'une renonciation préalable du peuple à sa responsabilité et à sa liberté, le gouvernement personnel s'inscrit toujours en creux dans la vie politique d'un pays.

Effet et non pas cause, la présence d'un seul homme au pouvoir prouve d'ailleurs que le processus de décomposition politique d'un Etat est déjà avancé. Aussi Spinoza pense-t-il, tout comme Machiavel, que le meurtre d'un tyran représente une action absolument vaine si l'on ne supprime pas les causes profondes qui ont

permis à un individu de s'installer au pouvoir [6]. Car la domination politique d'un prince marque toujours un aboutissement historique. Nécessairement conditionné par une certaine situation d'ensemble, le despotisme reste le produit inéluctable d'une conjoncture complexe, dont la réalité objective ne disparaîtra pas instantanément sous l'effet quasi-magique d'un événement accidentel, tellement la présence d'un prince tout-puissant à la tête de l'Etat dépend étroitement de la façon dont la masse de la nation considérée exerce son droit souverain. Puisque la tyrannie ne repose pas réellement sur la libre volonté du tyran, il ne suffit pas d'abattre celui-ci pour retrouver la liberté perdue. Un tyrannicide réussi ne possède qu'une valeur exemplaire. En revanche, chaque complot manqué risquera de renforcer considérablement la position du despote. Lecteur attentif de Machiavel, Spinoza partage l'opinion du Florentin, qui ne croit guère à l'efficacité de l'assassinat politique pour mettre fin à la dictature. En effet, comme l'a souligné l'auteur du *Prince,* de deux choses l'une : ou bien le dictateur a été assez habile pour soigner sa popularité — tâche relativement aisée s'il a su s'élever au pouvoir suprême en conservant les apparences de la légalité, en se gardant de heurter le peuple — et, dès lors, tout conspirateur se trouvera isolé et en proie à la désapprobation générale, ce qui rendra

6. Voir le long développement de Spinoza à ce sujet au chap. XVIII du T.T.P.
— Pour l'interprétation de la politique de Machiavel par Spinoza, v. T.P., V, 7.

périlleuse et incertaine son entreprise criminelle [7], ou bien la nation demeure trop profondément corrompue et démoralisée pour que la disparition de son tyran ait quelque chance de lui rendre une liberté qu'elle a été incapable de conserver. Dans ce dernier cas, elle ne pourra que changer de maître [8].

Après cet examen des conceptions spinozistes relatives au pouvoir personnel, peut-être comprendrons-nous mieux l'esprit dans lequel Spinoza envisage l'organisation qu'il convient de donner à un Etat monarchique ?

Avant tout, il s'agit de rendre nécessaire au fonctionnement de ce système la participation active du plus grand nombre possible de citoyens, afin de préserver l'Etat du grave danger propre à toute monarchie : la passivité de la masse [9]. Sans doute, depuis le XVII[e] siècle, le monde a vécu un

7. Cf. Machiavel : *Le Prince*, XIX, p. 344 : « Et un des plus certains remèdes qu'ait le Prince contre les conjurations c'est de n'être point haï et méprisé du populaire ; parce que toujours celui qui conjure estime qu'il contentera le peuple par la mort du Prince ; mais quand il pense l'offenser, il n'a pas le courage de l'entreprendre, car ceux qui conjurent ont infinis empêchements. »

8. Cf. Machiavel : *Discours*, I, 17, p. 426 : « On doit supposer comme démontré qu'un peuple corrompu qui vit sous un prince ne peut pas devenir libre même si ce prince est exterminé avec toute sa famille ; encore faut-il que ce soit un autre prince qui se charge de cette extermination. Jamais un tel peuple ne sera en repos avant de s'être donné un nouveau maître, à moins qu'un homme rare, par ses qualités, sa *virtù*, ne le maintienne dans un état de liberté, mais cet état ne durera qu'autant que vivra cet homme extraordinaire. »

9. Voir T.P., VII, 15. Le problème consiste « à ménager pour le roi une grande sécurité dans l'exercice de

assez grand nombre d'aventures historiques pour que la science politique puisse, de nos jours, se flatter d'avoir atteint le haut degré de subtilité formelle que nous lui connaissons, chaque situation nouvelle l'enrichissant de concepts nouveaux. Pourtant, en dépit d'une complexité toujours croissante de ses données, le problème de l'Etat n'a pas changé quant au fond. Aujourd'hui, comme au temps de Spinoza, nous en sommes encore à chercher un difficile équilibre entre l'autorité et la liberté.

Une monarchie connaît difficilement un tel équilibre et l'extrême concentration de l'autorité publique, particulière au régime monarchique pur, menace d'une façon permanente la liberté de tous, car le roi ne saurait « découvrir à lui seul l'intérêt certain de l'Etat [10] ».

Le philosophe a donc imaginé une hiérarchie politique à double effet, dans laquelle l'autorité royale et la puissance de la masse se donneront mutuellement un contenu.

II. L'ORGANISATION POLITIQUE.

Spinoza ne croit pas à la possibilité de transformer directement les hommes. Pour déterminer les conduites humaines mieux vaut agir sur l'en-

son règne, ainsi que, pour les sujets, la jouissance de la liberté et de la paix ».

10. T.P., VII, 5.

vironnement socio-politique, puisqu' « il est certain que les séditions, les guerres, l'indifférence systématique ou les infractions effectives aux lois sont bien plus imputables aux défauts d'un Etat donné qu'à la méchanceté des hommes. Car les hommes ne naissent point membres de la société, mais s'éduquent à ce rôle ; d'autre part, les sentiments humains naturels sont toujours les mêmes [11] ». La science politique consiste donc à organiser le cadre extérieur des motivations de l'existence publique.

Le *Tractatus Politicus* prévoit une constitution monarchique de type parlementaire, destinée à maintenir solidement la souveraineté sur des assises populaires. En procédant de la base au sommet, nous obtenons l'édifice politique suivant : 1° ensemble des citoyens groupés en unités civiques, 2° représentants, 3° grand Conseil, 4° Comité permanent, 5° Roi.



La population se trouve répartie en *familiae,* sortes d'unités civiques de groupement [12], chaque individu étant inscrit sur les listes de recensement de sa circonscription. Tous les habitants du royaume, exerçant un métier et en âge de porter les armes, possèdent de droit la qualité de citoyen [13].

11. T.P., v, 2.
12. Pour traduire le mot *familia,* Appuhn utilise le terme sociologique de « clan ».
13. Cf. T.P., vi, 11. Sont frappés d'incapacité civique les criminels, les muets, les fous et les gens en servitude.

— Quelque chose de cette toute dernière clause restrictive, relative à ceux « qui dérivent leur moyen d'existence d'un travail servile », se retrouvera dans la Constitution monarchique des 3-14 septembre 1791 qui divisait le peuple français en citoyens actifs et citoyens passifs. On sait que les domestiques et les serviteurs à gages figuraient au nombre des citoyens passifs, privés du droit de suffrage d'après ce premier texte constitutionnel issu de 1789.

On a d'ailleurs relevé l'influence de Spinoza sur les idéologues politiques de la période révolutionnaire et post-révolutionnaire. Cf. G. Pariset : *Sieyès et Spinoza* (Revue de Synthèse historique, t. XII-3, n° 36, juin 1906, pp. 309-320) et D. Trevor : *Some sources of constitutional theory of the abbé Sieyès : Harrington and Spinoza* (Politica, L, 1936). Après le 18 brumaire, c'est Sieyès qui a élaboré le plan de la constitution consulaire du 22 frimaire an VIII. G. Pariset essaye de montrer que la politique spinoziste a contribué à la formation des idées constitutionnelles de l'auteur de *Qu'est-ce que le Tiers Etat ?* R. de Lacharrière : *Etudes sur la théorie démocratique. Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx.* Paris, Payot, 1963, conteste énergiquement une telle filiation : « Des historiens sérieux ont entretenu la légende que Sieyès y avait puisé l'inspiration de la constitution de l'an VIII, ce qui prouve à quel point ces auteurs, malgré leur culture, étaient loin de savoir en ce cas de quoi ils parlaient » (p. 13). En fait, dans l'impossibilité d'établir avec certitude — faute de documents positifs — que Sieyès a connu et utilisé les écrits politiques de Spinoza, Pariset s'est borné à formuler une triple hypothèse : « Ou Spinoza et Sieyès procéderaient d'une source commune... Ou Sieyès aurait eu connaissance de Spinoza par un intermédiaire à déterminer. Ou enfin, il existerait une combinaison d'origines communes et d'intermédiaires particuliers » (art. cit. pp. 316-317). Quoi qu'il en soit, après L. Adelphe : *Comment la notion de « loi humaine » conçue par Spinoza peut-elle être déduite de sa philosophie générale.* Nancy, Crépin, 1905, p. 85, note 2, Pariset relève l'identité frappante de la fameuse formule du chap. xx du T.T.P. : *Finis ergo Reipublicae revera libertas est* avec un passage du *Discours* de Sieyès du 2 thermidor an III (*Moniteur*, réimpr., t. XXV, p. 295, col. 2) : « la fin de tout l'établissement public est la liberté individuelle ». Cf. Pariset : *art. cit.*, pp. 317-



Ces unités civiques forment les cellules vivantes du corps politique. Chaque *familia* dresse annuellement une liste de candidats : *catalogus eligendorum.* Dans cette liste d'éligibles, le Roi choisit un nom par unité. Les candidats ainsi désignés iront siéger au grand Conseil. Le mandat de conseiller est temporaire. De plus, pour éviter une assemblée « composée alternativement de novices inexpérimentés et d'anciens rompus à leur tâche [14] », le renouvellement du Conseil aura lieu par fraction. Spinoza espère lui assurer de la sorte un meilleur équilibre politique, en le préservant à la fois des mutations trop brusques et des abus du parlementarisme professionnel. D'ailleurs, l'auteur du *Tractatus Politicus,* très soucieux des détails, accorde la plus minutieuse attention aux problèmes quantitatifs et à toutes les questions de dosage [15].

Les candidats au Conseil devront être âgés d'au moins cinquante ans, n'avoir encouru aucune peine criminelle et posséder une connaissance suffisante des affaires publiques [16]. A l'expiration de son mandat, un conseiller ne pourra figurer

318, où l'on trouvera d'autres comparaisons qui donnent à réfléchir.

14. Cf. T.P., VI, 15 et 16.

15. Voir par exemple T.P., VII, 10, et VII, 13, ou, à propos du régime aristocratique, T.P., VIII, 2.

16. Cf. T.P., VI, 21.

de nouveau sur la liste des éligibles qu'après un délai de cinq ans [17].



Le grand Conseil possède les attributions ordinaires d'un Parlement. Il veille au maintien des lois constitutionnelles, donne son avis sur toutes les affaires de l'Etat et le Roi « sera informé des décisions qu'il importe de prendre en vue du bien public [18] » par son intermédiaire. Le monarque ne peut donc rien décider seul avant de connaître l'avis de cette assemblée dotée de pouvoirs très étendus [19]. Ensuite, le Conseil promulgue les arrêts et décisions royales. Il s'occupe de toutes les mesures d'intérêt général en assumant « l'entière administration de l'Etat, au titre d'organisme suppléant du roi [20] » et transmet au souverain les requêtes ou doléances des sujets. Le grand Conseil joue encore un rôle très important sur le plan des affaires extérieures. Pour s'entretenir avec le monarque, les ambassadeurs étrangers devront obtenir l'autorisation du Conseil, également chargé de transmettre au Roi la correspondance diplomatique [21]. Enfin, l'assemblée des conseillers prend en main l'éducation des fils du Roi et c'est elle qui exerce la régence [22].

17. T.P., VI, 16.
18. T.P., VI, 17.
19. *Ibid.*
20. T.P., VI, 18.
21. T.P., VI, 19.
22. T.P., VI, 20.



L'assemblée siège au moins quatre fois par an. Dans l'intervalle des sessions, cinquante conseillers désignés : *Concilii vicarii,* assurent en permanence les fonctions du grand Conseil. Ce comité restreint, qui se réunira quotidiennement, jouira des mêmes pouvoirs que l'assemblée plénière, sauf qu'il ne pourra s'occuper que des affaires déjà en cours [23].



Quant au Roi, il personnifie l'Etat. Mais on ne peut en aucun cas identifier la puissance de l'Etat et la volonté personnelle du monarque. Spinoza veut éviter par-dessus tout que le souverain — ou une minorité quelconque — puisse se constituer en pouvoir autonome en marge de la volonté commune. Par conséquent, « une monarchie doit être instituée de façon que tout son fonctionnement, sans doute, ait sa source dans le vouloir du roi seul — c'est-à-dire que toute législation soit la volonté explicitée du roi — mais non que toute volonté du roi fasse loi [24] ». Celui qui prétend gouverner en se plaçant au-dessus de la masse s'exclut lui-même de la communauté et finit par devenir un élément étranger au corps politique, les besoins et les intérêts réels du peuple étant beaucoup trop vastes pour qu'un homme « réduit à ses seules

23. T.P., VI, 24.
24. T.P., VII, 1.

ressources » soit capable de les concevoir. Par définition, l'inadéquation reste profonde entre une volonté particulière et les tendances de la collectivité.

Puisque la volonté générale ne se laisse pas déchiffrer du dehors, Spinoza se prononce en faveur d'une monarchie parlementaire et dans la mesure où l'autorité royale s'exerce sur une matière déjà élaborée et constamment contrôlée par des organes représentatifs, il admet que le peuple peut, même sous le règne d'un Roi, jouir d'une liberté véritable [25]. « En somme, le roi est l'esprit de la nation, l'assemblée des conseillers l'organe de perception externe, ou le corps, à travers lequel l'esprit saisit une représentation de l'état de la nation et accomplit les actes qui lui apparaissent les plus opportuns [26]. » Dans la monarchie spinoziste, le souverain ne garde qu'un rôle fonctionnel très limité. Véritable *Deus ex machina* en régime absolutiste, il se trouve réduit ici aux modestes dimensions d'un simple rouage de l'ensemble politique et cesse d'incarner d'une manière quasi-mystique et transcendante le pouvoir de l'Etat.



Quel que soit le type de gouvernement envisagé, l'autorité politique devra toujours tirer sa substance de la masse pour faire le plus possible corps avec elle [27]. Pour cela, tout doit se passer

25. T.P., VII, 31.
26. T.P., VI, 19.
27. Cf. T.P., VII, 31 : « La puissance à accorder au roi sera déterminée exclusivement par la puissance de cette

au grand jour. La publicité démocratique des affaires gouvernementales a beau présenter certains inconvénients, Spinoza est formel : la liberté passe avant les secrets d'état : « J'avoue bien qu'un régime du genre que nous avons décrit ne pourra guère tenir secrets ses projets. Toutefois, le lecteur avouera avec moi qu'il vaut bien mieux voir de bons projets politiques dévoilés aux ennemis, que tous les détestables projets des tyrans cachés aux citoyens... Nul ne songe à nier que le silence ne puisse être souvent utile à l'Etat, mais il n'a jamais été prouvé que le silence soit la condition indispensable de sa survie. Tandis, qu'en aucun cas, on ne saurait confier absolument la communauté publique à un homme, sans ruiner la liberté. Il serait donc absurde, pour éviter un petit inconvénient, de se précipiter à la catastrophe [28]. » En fait, ceux qui invoquent les impératifs de la discrétion en matière politique cherchent surtout un alibi commode pour camoufler leurs ambitions inavouables et pour échapper au contrôle de la masse [29].

La doctrine de la souveraineté populaire, déjà

masse elle-même ; elle sera garantie exclusivement aussi, d'autre part, sous la protection de la masse. »

28. T.P., VII, 29.

29. Cf. *ibid.* : « Ce sont les hommes ayant eu pour ambition de détenir à eux seuls le pouvoir absolu, qui ont chanté cet invariable refrain : l'intérêt de l'Etat exige que les affaires soient traitées dans le plus grand secret ; ce sont les mêmes encore qui ont avancé différents arguments du même ordre, aboutissant à créer un esclavage d'autant plus féroce, qu'il se couvre davantage du prétexte de l'utilité. »

élaborée dans le *Tractatus Theologico-Politicus,* se précise ici et Spinoza n'hésite pas à balayer tous les vieux poncifs réactionnaires des adversaires de la démocratie, qui se retranchent derrière une prétendue incapacité politique du peuple pour justifier leurs préjugés anti-égalitaires [30]. Néanmoins, s'il existe une souveraineté démocratique, dont aucun pouvoir politique ne saurait se passer pour trouver sa légitimité, l'auteur du *Tractatus Politicus* ne se contente cependant pas d'énoncer un pur idéal normatif. Esprit positif autant que démocratique, Spinoza reste persuadé du caractère fictif d'un droit que la puissance ne vient pas garantir. Il veut des sûretés réelles. L'organisation sociale de son Etat monarchique semble parfaitement répondre à cette préoccupation.

30. Cf. T.P., VII, 27 : « Peut-être notre description de la monarchie paraîtra-t-elle purement risible à certains esprits, qui prétendent charger la seule plèbe des défauts inhérents, en réalité, à tous les mortels. D'après eux, la foule commune ne connaît pas de mesure, elle devient redoutable si elle n'est pas maintenue dans la crainte ; la plèbe ou bien obéit en esclave, ou bien domine avec insolence ; elle ne se soucie pas de vérité et n'a pas de jugement, etc. On leur répondra que tous les humains ont en partage une nature identique... Qui croirait que liberté et esclavage vivent en bonne intelligence ? Il n'est pas surprenant non plus que la plèbe ignore la vérité et qu'elle n'ait pas de jugement, puisque les affaires importantes de l'Etat sont tenues secrètes. Elle en est réduite à des conjectures d'après les faits, peu nombreux, qu'on n'a pas réussi à lui dissimuler. »

III. LA SOCIÉTÉ MONARCHIQUE.

Toujours réaliste, Spinoza ne perd pas de vue la « constitution naturelle » qui pousse les hommes à défendre avant toute chose leur intérêt particulier [31]. Si l'on veut que la constitution politique du régime monarchique devienne inébranlable, il est donc indispensable de renforcer le plus possible la puissance de la masse, de façon à la rendre redoutable aux apprentis tyrans.

Mais les lois constitutionnelles et les pouvoirs du Conseil ne paraissent pas encore une garantie suffisante à l'auteur du *Tractatus Politicus* pour barrer la route de l'absolutisme et pour maintenir l'équilibre de l'Etat. « Car, si la constitution ou la liberté de l'Etat ne s'appuient que sur le secours d'une application toute précaire des lois, non seulement les citoyens ne pourront escompter aucune sécurité générale, mais ils iront droit à leur perte [32]. » D'autant plus que le grand Conseil du Roi, malgré ses pouvoirs assez étendus, n'est pas vraiment une assemblée souveraine, comme celle des patriciens en régime aristocratique. Il partage le pouvoir avec la cou-

31. T.P., VII, 2 : « Au moment de fonder les principes de la monarchie, il importe, avant tout, de tenir compte des aspects de la sensibilité propre aux humains. Il ne serait pas suffisant d'indiquer la conduite souhaitable, ce qu'il faut indiquer c'est plutôt la conduite réalisable, en vue du résultat cherché. »

32. *Ibid.*

ronne et ne joue, par conséquent, qu'un rôle régulateur.

Dès lors, on comprend mieux pourquoi les structures sociales monarchiques, selon le *Tractatus Politicus,* peuvent sembler finalement plus « populaires » que celles de l'aristocratie.

C'est que le pluralisme essentiel de l'Etat aristocratique, véritable corps politique sans tête — ou, plus exactement, à têtes multiples — suffit à créer un équilibre social interne, en empêchant la formation et la cristallisation de deux forces antagonistes nettement tranchées. Bien que le principe n'ait rien d'absolu, comme nous le verrons plus loin, on peut dire que dans le régime aristocratique, où tout le pouvoir passe aux mains de la multitude des patriciens, sans jamais retourner à la masse[33], la lutte sournoise ou violente d'un seul contre tous (ou simplement son éventualité permanente), ne vient plus fausser le jeu normal des institutions [34].

33. T.P., VIII, 4.

34. C'est pour éviter la formation d'un tel antagonisme, qui risque toujours d'aboutir à une victoire du despotisme sur la liberté, que Spinoza insiste tant sur la nécessité, dans un régime aristocratique, d'accueillir dans le patriciat le plus grand nombre possible d'individus : voir T.P., VIII, 1 : « En d'autres termes, à supposer même que tous les individus composant la masse d'un Etat fussent accueillis dans le patriciat, pourvu que ce droit politique ne fût pas héréditaire... l'Etat n'en serait pas moins une aristocratie vraie... Au contraire, l'esprit du régime s'oppose à ce que l'Etat soit aux mains de deux patriciens seulement, car chacun essayerait de surpasser l'autre en puissance. Puis, en raison de l'étendue de la puissance détenue par chacun d'eux, l'Etat se diviserait en deux moitiés. »

Politiquement, le régime monarchique ne peut pas échapper à une sorte de polarité symétrique. Par nature, ce système durcit l'antithèse fatale du Souverain et de ses sujets. Pour cette raison, la polarisation du pouvoir autour du Roi appelle nécessairement un renforcement parallèle de la puissance du peuple. Mais c'est la société civile, la masse sociale tout entière, et non pas seulement ses superstructure politiques ou ses organes représentatifs, qui devront jouer le rôle décisif de contrepoids anti-absolutiste. Aussi, Spinoza a-t-il prévu une organisation sociale de l'Etat monarchique qui, sociologiquement parlant, transforme le royaume en une sorte de démocratie populaire couronnée.

Les habitants du royaume sont tous citoyens. De la sorte, les effets de la trop grande puissance d'un seul se trouvent neutralisés par l'égalité de tous. Car une égalité rigoureuse ne manquera pas de cimenter la solidarité populaire. Responsable de ses intérêts, la masse formera un bloc contre lequel viendra se briser toute velléité despotique, puisque « le roi, on l'a bien compris, ne saurait à lui seul contenir, en s'en faisant craindre, toute la population[35] ». Au contraire, ce serait bien plutôt le souverain qui pourrait avoir des motifs de crainte, en se trouvant isolé dans une nation d'hommes libres et d'hommes libres armés. Dans ces conditions, « le roi, soit qu'il redoute la masse, soit qu'il veuille s'attacher la majorité d'une population qui a des armes à sa disposi-

35. T.P., VII, 12.

tion, soit enfin qu'emporté par sa générosité il se consacre à l'intérêt public, appuiera toujours l'opinion ayant réuni le plus grand nombre de voix[36] ».

Vel ut sibi armatae multitudinis majorem partem devinciat, cette petite phrase vient tout d'un coup rappeler au lecteur que le peuple est en armes. Instrument redoutable, l'armée monarchique sera composée exclusivement de soldats-citoyens [37] ne touchant pas de solde. Spinoza espère ainsi que cette milice populaire ne combattra que pour la cause de la liberté [38].

Comme Machiavel, Spinoza sait qu'une armée de métier reste, par état, étrangère aux intérêts réels de la société civile. Caste inassimilable, véritable danger public, la catégorie guerrière voit nécessairement son horizon borné à une recherche de privilèges particuliers et de satisfactions professionnelles. Il va sans dire qu'un monarque désireux de dominer le peuple ne manquera pas de flatter ses mercenaires, de les « placer au-dessus des autres », en leur accordant des avantages exorbitants. « Or les hommes ainsi privilégiés ne sauraient que guerroyer. En temps de paix, ils tromperaient leur oisiveté par une vie corrompue ; ces hommes, dépourvus de fortune personnelle, ne rêveraient que pillages, querelles intestines et guerres à venir. Pour tout dire, on est fondé à soutenir qu'une monarchie, dans laquelle sont entretenus des soldats de métier, ne

36. T.P., vii, 11.
37. Cf. T.P., vii, 17. — Voir également T.P., vii, 12.
38. Cf. T.P., vii, 22.

connaît que l'état d'hostilité ; seule l'armée y jouit de la liberté, tout le reste de la population est en esclavage [39]. »

Remarquons que, pour l'auteur du *Tractatus Politicus,* la guerre n'a un sens que lorsqu'on se bat pour sa liberté. « Dans l'état de nature, en effet, chacun consacre toutes ses forces à essayer de se défendre, afin tout simplement de rester libre, et il n'attend d'autre récompense de sa valeur guerrière que son indépendance. Mais, dans l'état de société, ce sont tous les citoyens pris ensemble qui doivent être considérés comme un être à l'état de nature. Par conséquent, lorsque tous luttent afin de conserver l'état de société, c'est à leurs propres intérêts qu'ils veillent, c'est pour eux-mêmes qu'ils travaillent [40]. » La guerre n'est pas un métier.

Enfin, sur le plan économique, il faut prendre garde qu'aucune source d'inégalité ne vienne diviser le peuple. C'est dans ce but que le *Tractatus Politicus* préconise la propriété sociale des terres : « Les champs, la totalité du sol et, si possible, les maisons devront faire partie de l'ensemble de la propriété publique, c'est-à-dire appartenir au dépositaire du droit de l'Etat entier [41]. » Elevé dans le négoce et l'activité marchande d'un grand port international, le philosophe n'a vu qu'un facteur de division dans la propriété foncière. D'autant plus que le parti

39. T.P., VII, 22.
40. *Ibid.*
41. T.P., VI, 12. — Pour la propriété en régime monarchique, voir encore T.P., VII, 8 et VII, 19.

orangiste recrutait ses membres dans la noblesse terrienne des Provinces de l'est, tandis que le parti républicain représentait les intérêts de la bourgeoisie urbaine et marchande des Provinces maritimes de Hollande et de Zélande. Quels que soient, par ailleurs, les rapports de Spinoza avec le parti anti-orangiste, l'auteur du *Tractatus Politicus* s'affirme ici comme un adversaire résolu des anciennes structures féodales et comme un défenseur de la richesse mobilière et de l'économie d'échange, qui lui semblent éminemment favorables à la consolidation de l'Etat, parce qu'elles créent des liens de dépendance mutuelle entre les citoyens.

En somme, Spinoza a déjà senti que les infrastructures sociales conditionnent étroitement la situation et l'équilibre politiques d'un Etat. Toutefois, son point de vue reste encore normatif, ce qui l'éloigne du schéma marxiste. Là où Spinoza se borne à énoncer une règle impérative, mais toujours hypothétique, à savoir : que les superstructures d'un régime politique « doivent » reposer sur certaines conditions matérielles, les marxistes verront une loi réelle et objective du développement historique.



Qu'une conception monarchiste et autoritaire de l'Etat aille souvent de pair avec l'image religieuse d'un Dieu personnel, Roi de la Création, rien de plus naturel à l'époque de Spinoza. *Mutatis mutandis,* nous dirons que les préférences

démocratiques du philosophe, qui transparaissent même dans les chapitres du *Tractatus Politicus* consacrés à l'Etat monarchique, peuvent s'expliquer par le panthéisme spinoziste. La théorie du pouvoir politique correspond, chez Spinoza, à sa conception de la puissance divine. En effet, immanente à la totalité naturelle, la puissance de l'Etre demeure impersonnelle. Parallèlement, dans l'Etat, la souveraineté se dégage de la masse tout entière et non point d'un seul individu ou de quelques-uns seulement. Ni la Nature ni l'Histoire ne dépendent d'une autorité transcendante absolument distincte de l'ensemble.

CHAPITRE III

LE REGIME ARISTOCRATIQUE

I. RELATIVE SUPÉRIORITÉ DE CE SYSTÈME.

On a l'impression qu'il n'existe pour Spinoza que deux sortes de gouvernement, selon que la souveraineté se partage équitablement entre tous les membres de la communauté publique, ou, au contraire, que le pouvoir politique tombe entre les mains d'un nombre de plus en plus restreint d'individus, voire d'un seul. Dans le premier cas, le gouvernement tend vers le type démocratique, dans le second, l'Etat dégénère en oligarchie, puis en monarchie.

Le régime aristocratique réalise donc une sorte de compromis entre les deux formes extrêmes de l'organisation politique : l'égalité et la tyrannie. Spinoza adopte l'hypothèse d'une « démocratie primitive », évoluant vers l'aristocratie, avant de se transformer en monarchie, par suite de l' « hostilité spontanée » et des conflits d'intérêt qui surgissent fatalement dans

n'importe quel groupe social [1]. L'aristocratie apparaît ainsi comme un système politique de transition [2].

Dans un système aristocratique, le pouvoir souverain appartient à un certain nombre d'hommes choisis : les patriciens (*patricii*). L'auteur du *Tractatus Politicus* précise d'ailleurs que rien ne nous empêche d'imaginer un Etat aristocratique dans lequel tous les individus de la masse pourraient faire partie du patriciat, dès l'instant que l'on conçoit l'accès au rang des patriciens comme un droit politique dépendant d'un choix exprès et non de l'hérédité [3]. Par cette éventualité, l'aristocratie spinoziste conserve donc une large ouverture sur la démocratie.

La supériorité du régime aristocratique sur la monarchie ne fait aucun doute. La charge d'un Etat dépasse les forces d'un seul homme et « tandis que les rois sont mortels, les assemblées sont perpétuelles ». La volonté collective d'un patriciat nombreux dépasse infiniment, en sagesse et en constance, la volonté d'un individu [4]. L'aristocratie reflète plus adéquatement et plus pro-

1. Cf. T.P., VIII, 12 : « Durant toute cette évolution, les familles déjà puissantes n'ont pas de dessein plus pressant que de se réserver la domination. Peu à peu, l'autorité politique revient ainsi à une minorité, et, enfin, par suite des querelles entre les factions, à un seul. »

2. Cf. *ibid.* : « A mon avis, c'est ainsi que des régimes démocratiques ont pu être transformés en régimes aristocratiques, et enfin monarchiques. Car je suis bien convaincu que la plupart des aristocraties sont issues de démocraties primitives. »

3. Cf. T.P., VIII, 1. Voir *supra*, chap. II, note 34.

4. Cf. T.P., VIII, 3.

fondément la liberté et l'intérêt de tous. Tendant vers l'universalité, elle marque déjà un net progrès dans le sens de l'autorité politique « rigoureusement absolue » dont parle Spinoza, laquelle n'est autre que la souveraineté détenue par la masse tout entière, puisque, pour lui, le véritable « absolutisme » n'apparaît qu'en démocratie [5], avec ce qu'on nommera plus tard le gouvernement du peuple par le peuple.

Mais n'oublions pas que, par définition, l'aristocratie reste sélective, donc, incompatible avec l'égalité politique. La puissance de l'Etat se trouve entièrement transférée à l'assemblée des patriciens et ne retourne jamais à la masse, comme le rappelle Spinoza à plusieurs reprises [6]. Seule la volonté patricienne fait loi dans l'Etat. La masse n'est jamais consultée sur les affaires publiques. Elle ne vote pas [7]. Spinoza nous dit même qu'au regard de la loi aristocratique, le non-patricien est un étranger (*peregrinus* [8]). C'est pourquoi, malgré les avantages du gouvernement d'assemblée sur la monarchie, l'incapacité civique qui frappe une partie plus ou moins grande de la population de l'Etat aristocratique va indiscutablement à l'encontre des libertés démocratiques. Pour cette raison, il nous paraît

5. *Ibid.* : « En conclusion, l'autorité politique, transférée à une assemblée suffisamment nombreuse, tend vers un exercice croissant de l'absolutisme. (L'autorité rigoureusement absolue, si elle peut exister, étant celle détenue par la masse tout entière.) »
6. T.P., VIII, 3, 4.
7. T.P., VIII, 4.
8. Cf. T.P., VIII, 9 et 10.

impossible d'admettre que Spinoza ait pu considérer ce régime comme le système politique idéal. L'aristocratie vaut sûrement mieux que l'autocratie, mais il s'agit d'une supériorité tout à fait relative.

L'incapacité de la plèbe a beau être de nature purement politique et exclure, en principe, toute idée de domination ou d'oppression de la part de la classe dirigeante, ainsi que le souligne Spinoza [9], il n'en reste pas moins que le régime aristocratique, — comme tous les systèmes politiques qui ne dérivent pas de la volonté du peuple tout entier —, contient lui aussi ce germe de mort qui ronge tous les Etats non démocratiques : l'opposition subsiste entre le pouvoir politique détenu par la classe patricienne et la puissance réelle que conserve nécessairement la plèbe. Bien que, théoriquement, la volonté et les décisions d'une assemblée nombreuse aient beaucoup de chances d'être conformes à la Raison [10], cette contradiction interne maintient une situation très dangereuse pour la liberté et la paix civile. En effet, la souveraineté de l'assemblée des patriciens ne sera jamais totale, du moment que « la masse, profitant de la crainte qu'elle inspire à ses maîtres, s'arroge une certaine liberté — sans aucune confirmation légale, il est vrai, mais tacitement revendiquée et exercée [11] ».

En d'autres termes, le danger de l'aristocratie politique, c'est de laisser la liberté de la plèbe à

9. Cf. T.P., VIII, 6.
10. *Ibid.*
11. T.P., VIII, 4.

l'état sauvage. Il est vrai que l'assemblée patricienne parle au nom de tous, aristocrates et plébéiens. Malheureusement, la pureté de ce principe ne trouve que des garanties formelles, dans la mesure où, précisément, tous les principes de l'aristocratie « se basent sur la seule volonté et sur la seule puissance de l'assemblée patricienne suprême [12] ». Or, connaissant le réalisme de Spinoza, peu enclin à miser sur les bons sentiments en matière politique, on hésite à croire qu'il ait pu s'en contenter [13].

L'auteur du *Tractatus Politicus* paraît avoir nettement saisi les défauts d'un système dans lequel une partie des forces populaires reste ainsi frustrée du droit de participer aux affaires publiques, qui regardent tout le monde. Tant qu'une catégorie sociale, si infime qu'on se plaise à l'imaginer, demeure condamnée à mener pour son propre compte, en marge de l'activité commune, une existence étrangère à la vie de l'Etat, on ne saurait parler de liberté politique authentique. Marx, en se plaçant sur le plan révolutionnaire et parlant au nom de la classe des opprimés, dira que le prolétariat n'a pas de patrie [14]. Bien entendu, Spinoza, lui, ne s'occupe

12. T.P., VIII, 7.
13. Mad. Francès se demande même, à juste raison, si certaines descriptions du régime aristocratique, système politique assez comparable à celui des Provinces-Unies de l'époque de Spinoza, ne cacheraient pas des intentions satiriques et ironiques. Voir T.P., notes 61, 70, 73.
14. K. Marx-F. Engels : *Manifeste du Parti Communiste*. Trad. d'après l'éd. originale de 1848 par J. Molitor. Paris, A. Costes, 1947, p. 91 : « Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut leur prendre ce qu'ils n'ont

encore que de l'intérêt de l'Etat, sans chercher à revendiquer un droit particulier à la masse [15]. Mais il se rend bien compte que cette situation anormale, qui prive une fraction du peuple de ses droits civiques, diminue d'autant la puissance générale de l'Etat, puisque la volonté générale, incarnée par l'Etat, tire sa substance des volontés et des libertés particulières.

Il existe un rapport nécessaire entre les libertés particulières et la liberté publique. Aussi, « l'autorité politique échappe d'autant plus au patriciat que la plèbe revendique des droits plus nombreux. Songeons plutôt à la situation, créée à cet égard en Basse-Allemagne par les associations d'artisans, vulgairement nommées guildes [16]. » D'ailleurs, même en l'absence de tout conflit aigu et déclaré entre la plèbe et le patriciat, la condition passive des non-patriciens constitue déjà, à elle seule, un grave amoindrissement du pouvoir souverain de l'Etat. Car c'est par défaut — et non en vertu du libre choix des intéressés — que les patriciens représentent la masse muette des plébéiens, ce qui restreint inévitablement l'autorité et la souveraineté de l'assemblée, l'empêchant ainsi de posséder un pouvoir réellement absolu, au sens spinoziste du

pas. » — A. Comte avait déjà constaté que le prolétariat « campe » dans la nation.

15. Cf. T.P., VIII, 5 : « Car ce minimum (de liberté), on le comprend bien, ne figure pas tellement un droit particulier à la masse, mais il fait partie intégrante de l'Etat. Ce sont donc les aristocrates qui ont la charge de défendre et conserver un tel droit comme le leur propre. »

16. *Ibid.*

terme. Le pouvoir de n'importe quel gouvernement non démocratique ne peut pas être absolu, parce qu'il ne reflète jamais la volonté générale d'une façon adéquate. Une bonne aristocratie dépend donc du rapport numérique entre le patriciat et la masse [17]. Un nombre trop réduit de patriciens incline le régime vers l'arbitraire en diminuant sa représentativité, autrement dit sa puissance, tandis que la proportion croissante du patriciat dans l'Etat augmente au contraire la perfection et la puissance du régime en le rapprochant de l'absolutisme, c'est-à-dire de la démocratie [18].

Essayons maintenant de décrire les institutions politiques et les structures sociales propres à l'aristocratie spinoziste.

II. L'ÉTAT ARISTOCRATIQUE.

L'aristocratie est un régime d'assemblée. On distingue trois assemblées aristocratiques : le Patriciat, le collège des Syndics et le Sénat.



Le Patriciat tout entier forme une classe ou un ordre, plutôt qu'une assemblée politique pro-

17. Spinoza considère ce rapport comme la « clé de voûte » de l'aristocratie. Cf. T.P., VIII, 13.

18. Cf. T.P., VIII, 5 : « Le régime aristocratique, dès lors, trouve sa perfection, dans la mesure où ses institutions le font tendre toujours davantage vers l'absolutisme. »

prement dite [19]. Quoi qu'il en soit, l'ensemble de tous les hommes *selecti ex multitudine* incarne l'autorité souveraine de l'Etat [20]. Cette assemblée suprême confectionne et abroge les lois, choisit « les collègues praticiens » ainsi que tous les fonctionnaires de l'Etat [21]. Elle se réunit à dates fixes dans un lieu déterminé. La participation aux sessions est obligatoire [22]. Peuvent, en principe, accéder au patriciat tous les nationaux exerçant un métier honorable [23], âgés de trente ans [24].

Mais il faut trouver le moyen de contrôler le Conseil suprême, qui dispose de la totalité du pouvoir souverain. Nommera-t-on, pour cela, un « guide » (*Rector, Princeps*) à la tête de l'assemblée patricienne, comme dans certains pays ? Spinoza rejette cette solution néfaste et trop dangereuse, « car une puissance considérable devrait être accordée à un tel homme, si l'on tenait à ce qu'il s'acquittât avec une sécurité suffisante de sa fonction [25] ». Le salut général sera beaucoup mieux défendu par un organisme collectif, chargé de surveiller l'application des lois, que par un individu. D'où l'existence d'une sorte de Conseil d'Etat, que Spinoza appelle l'assemblée des Syndics.

19. Voir T.P., note 81.
20. T.P., VIII, 6 et 7.
21. T.P., VIII, 17.
22. T.P., VIII, 16.
23. T.P., VIII, 14.
24. T.P., VIII, 15.
25. T.P., VIII, 20.



Les Syndics, nommés à vie, se recrutent parmi les anciens sénateurs âgés d'au moins soixante ans [26]. Leur nombre varie en fonction de celui des patriciens, qui dépend lui-même de l'effectif de la masse [27]. Afin de remplir leurs fonctions en toute sécurité, les Syndics disposent d'une partie de l'armée [28]. Ils convoquent l'assemblée suprême et proposent l'ordre du jour, mais sans participer au vote [29]. L'assemblée patricienne désigne quelques Syndics pour siéger au Sénat. Eux non plus ne prennent aucune part aux votes des sénateurs, mais veillent au maintien des règles constitutionnelles relatives à cette deuxième assemblée. De plus, ils assurent la liaison entre le Sénat et le Patriciat [30].

Le droit de convoquer l'assemblée des Syndics et de proposer les questions à régler appartient au président, assisté d'un groupe de dix Syndics. Ce comité restreint, choisi par l'assemblée patricienne, siégera quotidiennement. Ses membres sont nommés pour une durée de six mois [31].



Trop nombreux pour gouverner directement, les patriciens délèguent le pouvoir politique au

26. T.P., VIII, 21.
27. T.P., VIII, 22.
28. T.P., VIII, 23.
29. T.P., VIII, 26.
30. T.P., VIII, 32.
31. Pour ce comité restreint, voir T.P., VIII, 28.

Sénat. Spinoza fixe le nombre des sénateurs à quatre cents (soit environ le douzième du patriciat). Nommés par l'assemblée suprême, âgés de cinquante ans, les sénateurs conservent leur mandat pendant un an. « Le Sénat aura pour fonction de diriger effectivement les affaires publiques [32]. » Il promulgue les lois, s'occupe de l'administration du pays et des relations extérieures. Les sénateurs répartissent l'impôt et décident de l'emploi des ressources fiscales de l'Etat. Cependant, toutes les questions touchant à la guerre et à la paix restent du ressort de l'assemblée suprême. De même, Spinoza juge préférable de laisser le patriciat tout entier se prononcer sur la création de tout impôt nouveau.

Les sénateurs se répartissent en sections (*ordines*), qui nomment leur président et un vice-président. Chaque section est appelée à jouer un rôle prédominant dans le fonctionnement du Sénat, pour une brève période de deux ou trois mois.

Le Sénat au complet siège à date fixe. En dehors des sessions plénières, un comité sénatorial assure les fonctions gouvernementales. Spinoza donne le nom de Consuls (*Consules*) aux membres de ces comités périodiques, chargés de convoquer le Sénat et de prononcer la clôture des sessions. Les Consuls possèdent encore d'autres attributions : droit de proposer les projets de

32. T.P., VIII, 29. — Spinoza décrit l'organisation du Sénat aristocratique aux § 29, 30, 31, 32, 33 et 34 du chap. VIII.

loi aux sénateurs et mise en vigueur des décisions prises par le Sénat [33].

III. L'ARISTOCRATIE FÉDÉRALE.

Il faut distinguer deux types d'aristocratie. Après avoir décrit l'aristocratie simple, Spinoza consacre un chapitre à l'aristocratie fédérale [34]. La souveraineté se partage alors entre plusieurs villes. L'auteur du *Tractatus Politicus* préfère le type fédéral au régime centralisé [35]. Quel que soit le système politique considéré, la multiplication des sources vives de la souveraineté marque toujours un progrès pour Spinoza. Un pouvoir collectif est une garantie démocratique, la centralisation un risque d'arbitraire.

Pourtant, dira-t-on, un gouvernement étroitement centralisé n'est-il pas plus fort, autrement dit politiquement supérieur, à un gouvernement décentralisé ?

Non. Spinoza est persuadé du contraire. Il ne croit pas que l'augmentation du nombre des sujets de la souveraineté puisse diminuer en quoi que ce soit la force d'un Etat. Pour lui, la puis-

33. Voir les § 34, 35, 36 du chap. VIII.
34. T.P., IX.
35. T.P., IX, 1 : « Le moment est venu pour nous d'examiner une aristocratie d'un autre type, où plusieurs villes partagent l'autorité souveraine, et que j'estime préférable à la précédente. » — Voir aussi : T.P., IX, 14.

sance, et par conséquent le droit, augmentent toujours nécessairement avec le nombre. Un être collectif est plus fort et plus libre qu'un être particulier.

Groupement de cités, l'aristocratie fédérale ne possède pas de capitale [36]. Là encore, on retrouve une défiance typiquement spinoziste à l'égard de toute espèce de transcendance. Néanmoins, Spinoza ne conçoit pas l'ensemble fédéral comme une simple juxtaposition de villes, car il veut que leur association puisse former « un seul corps politique [37] ». Pour cela, aucune ville de la fédération ne devra être assez forte pour pouvoir se passer des autres. Réciproquement, il faudra que l'Etat ait besoin de chaque cité [38].

D'autre part, l'aristocratie fédérale reste hiérarchisée. Les citoyens sont tous égaux dans l'Etat. Mais Spinoza pense qu'il serait absurde de réclamer l'égalité absolue entre toutes les villes de l'Etat fédéral [39]. « Le droit, comme la puissance de chacune, devra être évalué d'après sa grandeur relative [40]. » Ici, l'auteur du *Tractatus Politicus* cherche probablement à éviter un grave inconvénient de la constitution politique des Provinces-Unies. En effet, les sept Provinces : Gueldre, Hollande, Zélande, Utrecht, Overijssel, Frise et Groningue, disposaient chacune d'une voix aux Etats Généraux, où l'unanimité des

36. Cf. T.P., IX, 5.
37. T.P., IX, 4.
38. Cf. T.P., IX, 2.
39. Cf. T.P., IX, 4.
40. *Ibid.*

votants était requise. Cette égalité rigoureuse entravait la bonne marche des affaires publiques, puisqu'une seule voix pouvait bloquer indéfiniment les décisions urgentes [41].

Mais, si, sur le plan fédéral, le droit politique d'une ville demeure proportionnel à son importance relative, sur le plan local, chaque cité conserve la plus large autonomie. Toutes les villes continuent d'administrer librement leurs affaires propres et les patriciats respectifs exercent toujours la souveraineté dans leur Cité [42].

Evidemment, pour toutes les affaires fédérales, les patriciats locaux s'en remettront à un organisme commun : le Sénat fédéral. Les attributions de cet organe nouveau ne diffèrent pas essentiellement de celles du Sénat de l'aristocratie centralisée, sauf qu'il « aura qualité pour régler tous les différends surgis entre telle et telle ville [43] ». Les assemblées patriciennes locales désignent leurs représentants au Sénat fédéral, où chaque ville détient un nombre de sièges qui dépend de l'importance numérique de son patriciat [44].

Spinoza voulant sans doute éviter qu'une cité parvienne à une situation prédominante [45], nous avons vu que l'aristocratie fédérale ne possède

41. Voir : H. A. Enno Van Gelder : *Histoire des Pays-Bas du* XVIe *siècle à nos jours*. 2e éd. rev. et corrigée. Paris, A. Colin, 1949, pp. 40-41.
42. Cf. T.P., IX, 5.
43. T.P., IX, 5.
44. T.P., IX, 6.
45. T.P., IX, 3.

pas de capitale. Le Sénat de la fédération résidera donc « soit dans un simple village, soit dans une ville qui n'a pas le droit de suffrage [46] ».

Le patriciat de l'Etat tout entier, c'est-à-dire l'ensemble des assemblées patriciennes locales, conserve le pouvoir souverain. Spinoza n'envisage d'ailleurs la réunion de la totalité du patriciat fédéral que dans des circonstances tout à fait exceptionnelles [47]. Dans un Etat composé, du genre que nous venons de décrire, il semble en effet matériellement difficile de convoquer et réunir, à date fixe et dans un seul lieu, tous les patriciats locaux au grand complet [48].

L'aristocratie fédérale est donc supérieure à l'aristocratie centralisée. D'abord, Spinoza s'efforçant de maintenir les libertés politiques de chaque cité particulière, l'Etat possède alors de nombreux foyers de souveraineté. Il offre ainsi moins de prise aux tentatives d'usurpation. « En effet, lorsque l'Etat est constitué par plusieurs villes libres, un homme qui voudrait usurper l'autorité politique ne saurait se contenter d'en occuper une, pour devenir maître en même temps de toutes les autres [49]. » Ensuite, l'Etat bénéficie de la participation active d'une masse de citoyens beaucoup plus importante. Or, on sait que la multiplication des sujets du droit politique est toujours un gain pour la liberté, même si les apparences contrarient parfois ce principe fonda-

46. T.P., IX, 9.
47. T.P., IX, 6.
48. T.P., IX, 9.
49. T.P., IX, 15.

mental du spinozisme. Certaines professions de foi ne laissent aucun doute sur les tendances démocratiques profondes de Spinoza. Par exemple celle-ci : « Peu importe que de fréquentes discordes éclatent, chaque ville songeant à ses intérêts et jalousant les autres ; peu importe que beaucoup de temps soit perdu en discussions. Il est très vrai que Sagonte a péri, pendant que les Romains délibéraient ; mais il est plus vrai encore que la liberté et le bien général périssent, lorsqu'un petit nombre d'hommes prennent toutes les décisions en suivant seulement leur propre penchant passionné. Les intelligences humaines ne sont pas assez pénétrantes pour tout saisir du même coup, mais, au cours de délibétions, d'examens d'autres avis et de discussions, elles corrigent leur maladresse initiale. A force de réfléchir à toutes les solutions, elles finissent par trouver celles qui rencontrent une approbation unanime et auxquelles personne jusque-là n'avait pensé [50]. » Chez un homme du XVIIe siècle, il serait difficile d'exiger une meilleure compréhension de l'essence de la démocratie.

Et Spinoza pense que c'est une inclination oligarchique exagérée qui a causé la perte de J. de Witt et l'élimination du patriciat hollandais de la scène politique et non pas l'excès des libertés démocratiques : « Les gouvernants qui, de fait, détenaient collectivement l'autorité légitime étaient en nombre beaucoup trop réduit, pour diriger la masse et pour dominer leurs adver-

50. T.P., IX, 14.

saires puissants [51]. » Analysant les événements de 1672, l'auteur du *Tractatus Politicus* souligne que l'effondrement du régime aristocratique dans les Provinces-Unies s'explique par l'absence de démocratie, plutôt que par une trop grande liberté interne : « La chute soudaine de la République n'est pas imputable au temps perdu en inutiles délibérations. Elle a, en réalité, été provoquée par le fonctionnement imparfait du régime aristocratique existant en ce pays et par le nombre trop restreint des régents [52]. »

Les structures du régime aristocratique étant beaucoup moins rigides que celles de la monarchie, l'organisation politique d'une aristocratie exige, de la part de tous les citoyens, une activité bien plus grande. Spinoza considère l'intérêt économique comme le ressort principal de cette activité dont le régime ne saurait se passer.

IV. ARISTOCRATIE ET PROFIT.

Un ensemble politique ne peut pas reposer entièrement sur la Raison. C'est d'autant plus vrai en aristocratie que, dans ce régime, les habitants jouissent d'une plus large autonomie qu'en monarchie. Le système aristocratique dépendant davantage de la multiplicité des initiatives singu-

51. T.P., IX, 14.
52. T.P., IX, 14.

lières, « l'Etat doit s'appuyer sur des principes tels que la plupart des habitants (dont il serait impossible d'attendre qu'ils vivent avec sagesse) soient du moins entraînés par des passions, dont la communauté publique tire le plus grand avantage [53] ».

C'est pourquoi Spinoza qui, nous l'avons vu, recommandait la suppression de la propriété privée des biens fonciers en régime monarchique, dans le but de maintenir une situation égalitaire dans la masse [54], préconise cette fois de la rétablir. Faute de quoi les non-patriciens, déjà privés de toute participation à la vie politique, risqueraient de déserter le pays « dès que les choses iraient mal, à supposer qu'il leur fût possible d'emporter avec eux toutes leurs possessions [55] ». La propriété privée des terres, accordée moyennant le versement d'une fraction des bénéfices à l'Etat, semble à Spinoza le moyen le plus efficace pour attacher le peuple au sol national, en éveillant chez lui l'instinct de la propriété. Il ne suffit d'ailleurs pas de créer seulement des liens matériels de dépendance entre la terre et l'homme, il faut encore exciter la cupidité naturelle des individus sous toutes ses formes dans ce régime. Par exemple, « les syndics, de même que tous les autres administrateurs gouvernementaux, ne toucheront pas de traitement fixe. Mais il leur sera accordé une rétribution, calculée de manière qu'ils ne puissent mal admi-

53. T.P., x, 6.
54. Voir *supra* chap. II, § 3.
55. T.P., VIII, 10.

nistrer la communauté publique, sans se porter un grave préjudice à eux-mêmes [56]. » Quant aux sénateurs, ils percevront un pourcentage sur les exportations et importations de marchandises et on leur laissera même le droit de se livrer au commerce [57].

Le système aristocratique a besoin de stimuler sans cesse la recherche du profit et le goût du lucre, naturels chez les humains, puisque — gouvernement des meilleurs — il repose entièrement sur l'émulation et le désir d'améliorer sa condition « par tous les moyens permis ». C'est le régime qui le veut.

Spinoza insiste là-dessus. L'aristocratie ne peut guère être autre chose que le règne de la richesse. Il souligne que les patriciens sont « toujours nommés parmi les habitants fortunés [58] » et que, par conséquent, puisque ceux-ci « subviennent pour une part essentielle au train de vie de la communauté publique [59] », on est obligé de reconnaître que l'intérêt général dépend étroitement de l'intérêt particulier des dirigeants politiques [60]. Même si l'on juge excessifs les bénéfices ainsi réalisés par les patriciens, sénateurs ou syndics, le système aristocratique paraît malgré tout moins injuste que la monarchie. D'abord, les profits intéressent un nombre beaucoup plus important d'individus. Ensuite, les

56. T.P., VIII, 24.
57. T.P., VIII, 31.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*
60. T.P., VIII, 24.

gains matériels ne récompensent que ceux qui supportent réellement le poids des responsabilités politiques, au lieu d'alimenter les dépenses d'un seul homme ou d'une poignée d'individus aux privilèges injustifiables [61].

De la part d'un homme qui vivait, aux dires de Colerus, « un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenait à trois sous, et d'un pot de bière d'un sou et demi [62] », cette théorie ploutocratique a de quoi surprendre.

Mais Spinoza a cherché avant tout une garantie de paix dans ce mercantilisme systématique. Pour lui, la monarchie porte en elle la guerre. L'expérience nous montre en effet que « la valeur des rois se manifeste plus dans la guerre que dans la paix [63] » et l'on peut constater que ceux qui ont l'ambition de gouverner sans partage ont en même temps besoin de « maintenir leurs sujets dans une grande misère matérielle [64] ». Il faut donc prendre un certain nombre de précautions pour que, dans une société aristocratique, la guerre aille toujours à l'encontre des intérêts du patriciat. C'est ainsi que, pour plus de sécurité, « un sénateur ou ancien sénateur ne pourra jamais remplir aucune charge militaire ; aucun fils ni petit-fils, non seulement de sénateur en exercice, mais de patricien ayant revêtu la dignité sénatoriale moins de deux

61. T.P., VIII, 31.
62. Colerus : *op. cit.*
63. T.P., VIII, 31. Cf. T.P., VII, 5 et T.T.P., XVIII.
64. T.P., VIII, 31.

ans auparavant, ne pourra être porté aux fonctions de général en chef ou de commandant de corps d'armée, qui seront attribuées exceptionnellement, en temps de guerre... Ainsi, les sénateurs, qui auront beaucoup plus d'avantage à la paix qu'à la guerre, ne donneront point aux patriciens le conseil d'ouvrir les hostilités, à moins de pressante nécessité nationale [65]. »

Persuadé que Mars et Mercure ne sauraient cohabiter, Spinoza n'imaginait certes pas qu'il pût exister un lien caché entre l'intérêt économique et la guerre. Il lui était évidemment impossible de voir au-delà des conditions matérielles réelles de la société dans laquelle il vivait, société de type essentiellement commercial, basée sur l'économie d'échange et le trafic maritime et, par conséquent, effectivement tributaire de la paix internationale. Spinoza ne pouvait retenir que l'aspect catastrophique des conflits armés, désastreux pour les échanges commerciaux, sans se douter que la guerre aurait peut-être un jour une « fonction économique » déterminée. Comment prévoir, à l'aube du capitalisme, que les crises et les contradictions propres aux économies de production pousseraient un jour les nations industrielles à l'impérialisme, c'est-à-dire à la guerre pour le profit et aux profits par la politique des armements ?

Ne mettons pas trop précipitamment ce pacifisme mercantiliste au compte d'une certaine myopie doctrinale. Si le philosophe a cru trop

65. *Ibid.*

facilement que le profit va toujours dans le sens de la paix, on est bien forcé de reconnaître que des perspectives nouvelles dans l'économie et dans le mode de production des richesses suscitent facilement une sorte d'éblouissement intellectuel, et ceci à toutes les époques. Ce ne sont pas les exemples qui nous manquent. Ainsi, subjugué par l'avènement du machinisme, Saint-Simon proclamait : « L'industrie est l'ennemie de la guerre, tout ce qu'on gagne en valeur industrielle on le perd en valeur militaire [66]. » Même optimisme technocratique chez A. Comte et H. Spencer. Pour Comte, « une société du type industriel a pour caractère la plasticité ; elle tend aussi à perdre son automonie économique et à se fondre avec les sociétés voisines [67] ». La complémentarité et la solidarité économiques des nations lui semblent un gage de paix. Le philosophe positiviste croit à « l'irrévocable déconsidération de l'ancienne caste guerrière [68] » et pense que « l'époque est enfin venue où la guerre sérieuse et durable doit totalement disparaître chez l'élite de l'humanité [69] ». Quant à Spencer, il annonce une ère qui verra les effets de l'industrie priver la guerre de sa raison d'être [70].

Il serait trop facile d'ironiser.

66. Cité par G. Bouthoul : *Les Guerres. Eléments de Polémologie*. Paris, Payot, 1951, p. 91.
67. *Ibid.*, p. 92.
68. *Ibid.*
69. *Ibid.*
70. *Ibid.*



Allons-nous réduire le *Tractatus Politicus* à un pur et simple reflet idéologique de conditions économiques et sociales définissant un certain moment historique particulier à un pays déterminé : la Hollande du XVIIe siècle, berceau du capitalisme en Europe du Nord ?

Dans ce cas, Spinoza n'aurait fait que transposer philosophiquement les aspirations et les exigences diffuses de l'économie libérale naissante, en soulignant dans son traité les vertus du profit et en préconisant clairement le gouvernement de la classe fortunée, sous prétexte que la richesse rend prudent et avisé ou que des intérêts matériels importants chez les dirigeants de l'Etat garantissent leur compétence en même temps que leurs responsabilités politiques.

Il ne saurait être question, pour nous, d'adopter une pareille interprétation. Outre le caractère grossièrement approximatif de ce genre d'explication, deux raisons principales nous en empêchent.

La première, c'est que rien ne prouve que Spinoza ait été un partisan du régime aristocratique. Pour notre part, nous ne le pensons pas. Spinoza a vu fonctionner de près, dans son propre pays, un système assez semblable à son aristocratie et il l'a décrit. Mais ses descriptions ne sont pas forcément des options personnelles. D'ailleurs, il dévoile avec une telle complaisance les liens qui unissent la fortune et le pouvoir

politique, dans un régime aristocratique, qu'on pourrait même s'interroger sur ses arrière-pensées : franchise brutale ou mise en garde ? Avec Spinoza, on ne sait jamais.

La seconde raison, beaucoup moins conjecturale que la première, découle de la signification générale de la politique spinoziste. Comme nous l'avons déjà constaté à propos du *Tractatus Theologico-Politicus,* Spinoza n'a rien d'un « libéral » de style classique.

D'après les théoriciens de l'école libérale, l'Etat doit s'effacer le plus possible pour ne pas entraver le libre jeu des lois naturelles [71]. Or, manifestement, l'auteur du *Tractatus Politicus* ne voit pas du tout les choses de cette façon. Nous savons que pour lui l'ordre naturel, si l'on entend par ce concept un état primordial présocial, n'a absolument rien de providentiel. De plus, des déterminations nouvelles s'instaurent après le passage de la nécessité naturelle à la nécessité « civile », les actes humains cessant alors de dériver immédiatement de la causalité générale de l'ordre cosmique, pour se poser en termes de valeur et de choix. L'homme véritable se définit par référence au droit positif et non par rapport à la loi de nature. Autrement dit, c'est en devenant citoyens que les hommes accèdent à la véritable condition humaine. Ce qui signifie que la liberté sociale et le salut des hommes n'ont pas à être déduits des lois générales de l'ensemble naturel qui précède le pacte

71. Voir Ch. Gide : *Cours d'Economie politique.* 7e éd. Paris, Sirey, 1921, t. I, pp. 27-31.

social. Le droit de nature a beau continuer d'exister à l'état latent dans la Cité et le *jus civile* peut bien prolonger le *jus naturale,* comme le spécifie Spinoza à J. Jelles dans la lettre du 2 juin 1674, cela ne signifie pas pour autant que la politique spinoziste ait trouvé son principe et ses critères dans l'ordre naturel, comme le feront les divers partisans de la doctrine libérale.

Pour s'en rendre compte, il suffit d'évoquer la question de la propriété. On constate que, pour l'auteur du *Tractatus Politicus,* la propriété individuelle ne fait pas partie du « droit naturel » de la personne et que c'est uniquement par référence au droit positif que se fait la transmission héréditaire des biens. « Nous remarquerons que les enfants héritent de leurs parents en vertu, non du droit naturel, mais du droit positif. C'est grâce à la puissance de la nation, que qui que ce soit peut se dire maître de ses possessions. Seuls par conséquent, la puissance ou le droit de la nation, rendant valable toute volonté de disposer de certains biens, sont en mesure de rendre valable encore cette volonté après la mort du testateur. Aussi longtemps du moins que la nation, dont il est question, subsiste [72]. »

Somme toute, le « libéralisme » organisé de Spinoza ressemble beaucoup à du socialisme. Le rôle du législateur ne consiste jamais à s'effacer pour mieux laisser agir la nature. Le profit lui-même n'est pas une fin en soi, mais un simple moyen de gouvernement. L'autorité souveraine

72. T.P., VII, 25.

a pour tâche essentielle d'introduire intelligemment dans l'Etat des nécessités nouvelles, celles de la Raison, pour organiser les cadres matériels de la liberté selon des principes conventionnels communs et non pour se soumettre aux « fins naturelles ». Spinoza est formel : « La législation est l'âme de l'Etat [73]. » La société humaine est une « nature » d'un type particulier. Sur le plan collectif, les passions ne sont pas toujours mauvaises et peuvent mener à la liberté. En régime aristocratique, il est nécessaire de les utiliser et la législation « doit prendre appui, à la fois sur la raison et sur la disposition passionnée propre à tous les humains [74] ».

Mais il est encore trop tôt pour porter un jugement d'ensemble sur la politique de Spinoza. Attendons pour cela d'avoir examiné le régime démocratique. Comme on le sait, l'étude de ce troisième type de gouvernement pose des problèmes d'un ordre tout à fait particulier.

73. T.P., x, 9.
74. *Ibid.*

CHAPITRE IV

LE REGIME DEMOCRATIQUE

I. CARENCE DU TEXTE.

Reliqua desiderantur, le traité s'interrompt malheureusement au moment où Spinoza s'apprêtait à étudier la troisième forme de régime politique : la démocratie. Il n'a pu composer que quatre paragraphes de son dernier chapitre.

Cette interruption brutale du texte, due à la disparition prématurée de l'auteur, explique en partie, parmi d'autres raisons déjà évoquées [1], l'image déformée de la politique spinoziste qui s'est accréditée.

En effet, comme ce que le philosophe a rédigé conserve malgré tout l'apparence d'un ensemble pouvant se suffire à lui-même, le caractère incomplet de son livre a fini par passer inaperçu.

Entre un système monarchique décrié et un

1. Cf. *supra*, IIIe partie, chap. I, à propos du sous-titre du T.P. et des affirmations de P. Siwek.

système démocratique dont la description nous manque presque entièrement, le régime aristocratique a pris un relief artificiel. Ce déséquilibre accidentel de la structure du *Tractatus Politicus* est venu en fausser la signification profonde.

Si le caractère incomplet du traité en déforme la perspective, par surcroît, l'ultime paragraphe du onzième et dernier chapitre inachevé risque fort de laisser le lecteur moderne sur une fâcheuse impression, susceptible d'infléchir son jugement au détriment de l'esprit général de l'ouvrage.

Spinoza y développe en effet à plaisir le thème de l'infériorité naturelle de la femme [2], point de vue que le plus attardé de nos réactionnaires n'oserait soutenir ouvertement de nos jours, du moins avec autant de sérénité et de bonne conscience, mais qui cadrait parfaitement avec les mœurs et la mentalité du temps. Sur ce point précis, les contemporains du philosophe n'ont sûrement trouvé aucun motif de scandale.

2. T.P., xi, 4 : « ... si nous méditons les leçons de l'expérience, nous voyons que la condition des femmes dérive de leur faiblesse naturelle ». Cf. *ibid.* : « ... si les femmes étaient, de par la nature, les égales des hommes, si, en force de caractère et intelligence (constituants essentiels de la puissance et, par conséquent, du droit des humains) les femmes se distinguaient au même degré que les hommes, l'expérience politique le proclamerait bien !... comme de pareilles situations ne se sont jamais produites nulle part, il est permis d'affirmer, sans hésitation, que les femmes ne jouissent pas naturellement d'un droit égal à celui des hommes, mais qu'elles leur sont naturellement inférieures ».

D'une façon générale, il est certain que les idées de Spinoza sur les femmes ne sauraient guère passer pour avancées [3]. On peut même taxer l'auteur du *Tractatus Politicus* de franche misogynie. D'ailleurs, son attitude pour le moins réticente à l'égard des qualités naturelles du sexe féminin ne provient peut-être pas uniquement des influences du milieu ou des traditions patriarcales de son peuple. Dans son âme passionnée et vulnérable, un ressentiment pour la femme a pu naître de la déception qu'il éprouva dans sa jeunesse, puisque, si l'on en croit Colerus [4], le jeune Spinoza aurait aimé sans retour Clara-Maria, la fille de Van den Ende, son professeur de latin.

Aussi, tandis que la partie du *Tractatus Politicus* qui devait décrire le régime démocratique se réduit à quelques minces fragments, il se trouve encore, par comble de malchance, que le peu qui nous en reste vient témoigner lourdement contre les tendances démocratiques du philosophe. A cause des lacunes du texte on se trouve obligé de reconstituer la doctrine démocratique de Spinoza. Pour rétablir la vérité, tout un travail d'interprétation s'impose.

3. Voir par exemple T.T.P., II : « ... des hommes incultes, étrangers à toute discipline, voire de simples femmes (*imo mulierculae etiam*) comme Agar, la servante d'Abraham, eurent le don prophétique ». — T.T.P., XIII : « Hommes, femmes, enfants ont une égale aptitude à obéir, mais non à pratiquer la sagesse. »

4. *Op. cit.* Le pasteur a trouvé l'information chez Bayle et Kortholt, cf. *ibid.*

II. SUPÉRIORITÉ POLITIQUE DE LA DÉMOCRATIE.

Si les données explicites nous manquent pour connaître en détail les structures politiques de l'Etat démocratique, tel que Spinoza a pu se l'imaginer, un certain nombre de passages de son œuvre restent suffisamment significatifs pour nous donner une idée de ce qu'il aurait été.

Lorsqu'on veut étudier la démocratie spinoziste il semble nécessaire de distinguer deux choses.

En effet, la doctrine démocratique de Spinoza retient notre attention à un double titre, du fait qu'elle intéresse la science politique mais aussi, et surtout, la philosophie politique.

Au sens étroit, on peut réduire la théorie spinoziste de la démocratie aux dimensions restreintes d'une simple conception de l'Etat et des libertés publiques. Pourtant, en creusant davantage on constate que la liberté démocratique représente beaucoup plus qu'une option doctrinale de nature strictement juridique et politique, si bien qu'elle ne se comprend finalement que comme dimension essentielle du système spinoziste tout entier.

Politiquement, ce régime est supérieur aux autres parce que le pouvoir coïncide, en démocratie, avec la raison collective. Son caractère rationnel est une garantie de sagesse : « Dans un régime démocratique, tout particulièrement, les décisions absurdes ne sont pas fort à redou-

ter : il est presque impossible que la majorité des hommes, au sein d'un groupe un peu considérable, se mettent d'accord sur une absurdité [5]. »

Aujourd'hui, pour n'importe quel citoyen des démocraties occidentales, voilà une constatation qui est tombée depuis longtemps au rang de lieu commun. Au XVIIe siècle, c'était pourtant une nouveauté pleine d'audace et d'originalité. Où Spinoza aurait-il pu voir fonctionner un tel système ? En passant dans les mœurs, la démocratie de style libéral et parlementaire a vu son sens véritable s'estomper de plus en plus aux yeux de ceux qui la pratiquent quotidiennement. Depuis qu'elle « existe », chacun la revendique lorsqu'elle commence à se dégrader — comme un bien qui nous est dû — mais on a perdu l'habitude de s'interroger sur sa signification philosophique profonde.

C'est pour toutes ces raisons que l'étude des présupposés métaphysiques de la thèse démocratique de Spinoza nous paraît toujours riche d'enseignement si l'on veut pénétrer l'essence de la démocratie.

III. LES ORIGINES DE LA SOCIÉTÉ.

La doctrine spinoziste de la démocratie se rattache étroitement à une certaine conception philosophique des origines de la société humaine.

5. T.T.P., XVI. On retrouve le même point de vue dans le T.P., VIII, 6.

Comme nous le savons, Spinoza fait reposer la vie sociale sur un contrat [6]. Toutefois, on n'a peut-être jamais suffisamment insisté sur le fait que le pacte social, tel que le conçoit Spinoza, implique nécessairement au départ l'existence d'une égalité conventionnelle entre tous les individus qui décident d'abandonner la vie de nature pour s'assembler sous une loi commune.

Par hypothèse, la situation doit être identique pour tous ceux qui acceptent le contrat. Il est vrai qu'en se soumettant aux conditions du pacte social chacun de son côté cherche d'abord un moyen de réaliser sa propre liberté, car bien entendu nul ne songe à aliéner volontairement son droit naturel au profit d'un autre, d'une manière unilatérale. Sinon quel intérêt les hommes trouveraient-ils à sacrifier ainsi sans retour leur puissance naturelle ? Pour quels motifs accepteraient-ils librement de s'associer sur d'autres bases que celles de la stricte réciprocité ? Spinoza spécifie bien « qu'aucun pacte ne saurait être valide, sinon à cause de l'intérêt qu'il présente pour celui qui l'a conclu [7] ». Mais, d'autre part, il a fallu aussi que, d'un commun accord, tous les contractants prennent « la décision et l'engagement inébranlables [8] » de refréner en eux la convoitise et de ne plus jamais faire à autrui « ce qu'eux-mêmes ne voudraient pas qu'on leur fît [9] ».

6. Pour la théorie spinoziste du pacte social, cf. *supra*, IIe partie.
7. T.T.P., XVI.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*

Aussi, bien que le contrat ne puisse se concevoir comme un accord explicite historiquement daté, il faut remarquer néanmoins que le pacte qui scelle la vie en société ne se comprendrait pas sans une reconnaissance mutuelle de la liberté d'autrui et sans l'affirmation, tacite ou expresse, du principe de l'universalité des droits posé pour tous les participants. Le pacte social s'établit donc sur des bases égalitaires.

Soulignons encore que les individus n'ont pas pu quitter le *status naturalis* pour se dessaisir aussitôt de leurs prérogatives naturelles au profit d'autres individus, ce qui n'aurait rien changé à leur condition malheureuse, mais qu'ils transfèrent leur droit à la société tout entière, « ainsi, elle seule détiendra le droit naturel souverain en tous domaines [10] », de sorte que chacun procède à un égal abandon de souveraineté dans l'intérêt de tous sans que personne ne tire de ce contrat un avantage exclusif sur les autres.

Désormais, l'ordre naturel se trouve inversé. La hiérarchie naturelle s'établissait d'elle-même, selon des déterminations singulières de fait fixant le destin de chaque être (caractères physiques, biologiques, etc.). Tous ces critères vont perdre leur importance dans une communauté où tous les participants font le serment de vivre sur le mode de l'universalité rationnelle, en se reconnaissant réciproquement des droits identiques.

Puisque Spinoza considère la démocratie

10. *Ibid.*

comme la forme la plus primitive de l'Etat [11], on peut en déduire que la communauté humaine est d'essence démocratique dans son principe et par ses origines contractuelles. Si l'on cherche un fondement à la réalité politique, on aboutit par régression à cette volonté collective qui a marqué l'avènement de la vie de société. Le véritable fait primitif sur lequel repose l'édifice social c'est ce pacte que les hommes ont passé entre eux sur des bases égalitaires. Lui seul est absolu parce qu'il se justifie par son accomplissement même. Au contraire, le pouvoir politique du souverain ne trouve jamais son fondement en lui-même. Il résulte toujours d'un second pacte, tacite ou exprès, d'un pacte que l'on pourrait qualifier de constitutionnel conclu entre les citoyens et leurs gouvernants. Ce qui veut dire, si notre interprétation est exacte, que la spécificité de la personnalité juridique du souverain, en tant qu'entité distincte, jouissant du droit particulier de commander à la masse, dépend étroitement de la collectivité. C'est en ce sens que le pouvoir du souverain ne peut jamais être absolu. L'existence de l'autorité suprême placée à la tête de l'Etat reste donc un phénomène dérivé par rapport à la puissance de la masse. Les dirigeants politiques ne possèdent et ne conservent le pouvoir que dans la mesure où les sujets leur reconnaissent ce droit. Le souverain demeure lié à la masse par le contrat. Celle-ci, qui l'a investi du pouvoir

11. T.P., VIII, 12. — Cf. *supra* : IIIe partie, chap. III, note 2.

suprême, ou qui lui reconnaît le droit de l'exercer, peut toujours contester son autorité s'il prétend gouverner contre la volonté générale. Autrement dit, même la tyrannie a besoin du consentement populaire [12].

Chez Spinoza, l'autorité politique est une délégation de pouvoir et non pas une aliénation définitive des droits de la masse. C'est là que se situe la différence entre la politique spinoziste et le point de vue hobbien. Pour Spinoza, le contrat a lieu d'abord entre les hommes et ensuite seulement entre le peuple et le souverain.

L'existence de la communauté civile précède donc chronologiquement et juridiquement la séparation des gouvernants et des gouvernés et les formes de l'organisation politique [13]. Tous les régimes non démocratiques — l'aristocratie aussi bien que la monarchie — apparaissent alors comme des modifications historiques plus ou moins profondes de cette société démocratique originelle issue du contrat social primitif. Car, sous l'influence des événements, la démocratie primitive n'a pas tardé à s'altérer, ce qui a permis le passage du pouvoir souverain des mains du peuple, seul détenteur de la souveraineté aux termes du pacte, à celles d'un monarque ou de plusieurs dirigeants.

12. Cf. T.T P., XVII.
13. Cf. T.T.P., XVI : « ... les hommes ont dû nécessairement s'entendre. Et voici quel fut le résultat de leur union : le droit, dont chaque individu jouissait naturellement sur tout ce qui l'entourait, est devenu collectif. »

IV. LE DOUBLE CONTRAT.

Voulant rendre illégitime toute ingérence du pouvoir politique dans le domaine de la foi, des auteurs huguenots avaient déjà élaboré une doctrine du double contrat, afin de distinguer nettement les droits du citoyen et les droits du croyant. C'est ainsi que dans l'ouvrage : *Vindiciae contra Tyrannos,* attribué à Philippe du Plessis-Mornay et Hubert Languet [14], on trouve l'idée d'un double pacte : 1° religieux, 2° politique. Il y est question de l'alliance du peuple hébreu et de Jéhovah : « Or nous lisons deux sortes d'alliance au sacre des Rois : la première, entre Dieu, le Roy et le peuple, à ce que le peuple fust peuple de Dieu : la seconde entre le Roy et le peuple, a sçavoir que le peuple obéiroit fidè-

14. Ph. du Plessis-Mornay (1549-1623), rédacteur du *Mémoire* en faveur des huguenots que Coligny fit présenter à Charles IX et à Catherine de Médicis fut l'un des principaux chefs des protestants en France. H. Languet (1518-1581) exerça diverses fonctions diplomatiques pour le compte de plusieurs princes européens, dont Guillaume de Nassau qui le chargea de différentes missions auprès de la diète de Cologne et en France. L'ouvrage *Vindiciae contra Tyrannos*, paru en latin en 1579, fut traduit en français en 1581 : *De la puissance légitime du Prince sur le Peuple et du Peuple sur le Prince. Traité très utile et digne de lecture en ce temps, escrit en latin par Estienne Hunius Brutus, et nouvellement traduit en françois* (s. l.), 1581. Cf. P. Mesnard : *op. cit.*, pp. 337 sq.

lement au Roy qui commanderoit justement [15]. » Spinoza, dans le *Tractatus Theologico-Politicus,* part lui aussi de l'exemple de la République des Hébreux pour nous montrer comment les hommes passent de la société civile à la société politique. Seulement, pour lui, le premier pacte a eu lieu directement entre Dieu et son peuple et sans la participation d'aucun souverain. Car, malgré la forme théocratique de leur Etat, que le philosophe juge d'ailleurs « plus symbolique que réelle [16] », les Hébreux formaient, à leur sortie d'Egypte, une société démocratique authentique : « On se souvient que chacun des Hébreux ne transféra son droit à personne en particulier, mais que tous — à la manière des membres d'une démocratie — en firent un égal abandon. D'une seule voix, ils s'écrièrent : ce que Dieu nous enjoindra de faire, nous le ferons ! (Il n'était alors question d'aucun médiateur.) Aux termes de ce pacte, tous restèrent donc d'abord rigoureusement égaux ; tous avaient rigoureusement le même droit de s'adresser à Dieu, de recevoir et d'interpréter ses lois, tous participaient au même degré à la charge d'administration de l'Etat [17]. »

Malheureusement, frappés de terreur par la Parole de Dieu, ils demandèrent à Moïse de communiquer avec l'Eternel à leur place : « *Nous mourrons, si nous entendons encore la voix de Dieu. Mais va, toi, écoute ce que Dieu nous com-*

15. Cité par P. Mesnard : *op. cit.*, p. 341.
16. T.T.P., XVII.
17. *Ibid.*

munique et tu nous donneras la réponse à sa place. Tout ce que tu auras appris de Dieu, nous l'accepterons et l'exécuterons. Cette déclaration a très clairement mis fin au premier pacte et les Hébreux transférèrent sans réserve à Moïse leur droit, tant de consulter Dieu, que d'interpréter ses décrets [18]. »

Cette référence à l'Ancien Testament donne tout son relief à la dialectique de l'aliénation de la souveraineté. En même temps, elle montre le primat ontologique et chronologique de la société « civile » sur toute forme de contrat avec le souverain. Par ce que Spinoza appelle le « premier pacte » (*primum pactum*), chaque individu commence par déléguer son droit naturel à tous. L'accord s'accomplit d'abord *inter pares*. Ensuite, par l'effet du second contrat, les hommes sacrifient l'égalité en abandonnant d'un commun accord le fardeau du pouvoir souverain à un tiers.

Spinoza nous montre clairement, par cet exemple concret, que dans son esprit la souveraineté populaire constitue le moment essentiel de ce double pacte, puisque l'élection d'une autorité politique souveraine distincte de la masse présuppose nécessairement un contrat social préalable, par lequel les hommes décident de vivre sous une loi commune, établissant ainsi le *status civilis*.

Le premier phénomène de contrat et d'échange précède le droit particulier de la personne du

18. *Ibid.*

souverain et, comme la coexistence des personnes est ontologiquement et logiquement antérieure à l'essence de l'Etat, le régime démocratique organisé prolonge directement la démocratie archaïque des origines.

Il faut donc admettre en même temps, que le seul système politique restant conforme au véritable but de l'Etat, qui n'est autre que la liberté commune [19], est le régime démocratique. En effet, le gouvernement de la masse par elle-même demeure le type d'organisation politique susceptible de maintenir dans toute son intégrité le cadre originel des transactions primitives, sur lesquelles se sont édifiées les sociétés humaines.

Bref, la démocratie, c'est le pacte social qui se perpétue dans sa pureté originelle.

V. ÉLÉMENTS ESSENTIELS DE LA DÉMOCRATIE SPINOZISTE.

En définitive, pour résumer la thèse spinoziste de la démocratie, nous retiendrons les points suivants :

1° Cette théorie est indissolublement liée à la doctrine des origines contractuelles de la société humaine.

2° Le pacte social primitif établit immédiatement et sans équivoque la souveraineté sur des

19. Cf. T.T.P., xx.

assises populaires, car il postule la représentation plus ou moins claire d'un intérêt commun chez tous les contractants et pose au départ la reconnaissance, implicite ou explicite, d'une volonté collective indivisible.

3° La volonté collective constitue le seul fondement légitime de l'autorité politique, qui en procède directement ou indirectement. Aussi, aucun pouvoir extérieur à la masse ne saurait se justifier « absolument [20] ».

4° Spinoza qualifie la démocratie de régime « absolu » parce qu'elle représente à ses yeux le

20. Bien entendu, la question du droit divin ne se pose même pas, mais la solution d'une autorité de droit naturel est également à rejeter « car nul, conformément au droit naturel, n'est obligé d'agir comme il plaît à un autre » (T.P. II, 18). — Diderot dira : « Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres » (*Encyclopédie*, art. « *Autorité politique* »). Voir aussi Rousseau : *Du Contrat Social*, I, 4 : « Puisque aucun homme n'a une autorité naturelle sur son semblable, et puisque la force ne produit aucun droit, restent donc les conventions pour base de toute autorité légitime parmi les hommes. » Kant rattachera le principe démocratique à la nature rationnelle de l'homme, conçu comme législateur universel. Cf. *Doctrine du Droit*, in Kant : *Ecrits politiques*. Introd. et notes par A. Aulard. Paris. La Renaissance du Livre (1917), pp. 112-113 : « Le pouvoir législatif ne peut appartenir qu'à la volonté collective du peuple. En effet, comme c'est de lui que doit procéder tout droit, il ne *peut* faire par sa loi aucune espèce d'injustice à personne. Or, quand quelqu'un décide quelque chose à l'égard d'un *autre*, il est toujours possible qu'il lui fasse quelque injustice, mais toute injustice est impossible dans ce qu'il décide pour lui-même (car *volenti non fit injuria*). Il n'y a donc que la volonté concordante et collective de tous, en tant que chacun décide la même chose pour tous, et tous pour chacun ; il n'y a, dis-je, que la volonté collective de tout le peuple qui puisse être législative. »

seul type de gouvernement réalisant la parfaite identité de la forme et du contenu de la souveraineté. En démocratie, le peuple est libre puisqu'il est souverain. Etant à la fois sujet et législateur, il se détermine lui-même en se donnant ses propres règles de conduite.

5° Mais la perfection de ce système politique ne tient pas uniquement à des caractères purement idéaux. Au contraire, sa supériorité lui vient d'un plus haut degré de réalité. En effet, la société démocratique enveloppe plus d'*être* que les autres, du fait que ce régime repose sur la participation « active » de tous les citoyens. Or, « plus chaque chose a de perfection, plus elle agit et moins elle est passive ; inversement, plus elle agit, plus elle est parfaite [21] ». L'autorité de l'Etat est d'autant plus solide qu'elle traduit un plus grand nombre de libertés. Spinoza a vu dans la démocratie le plus parfait de tous les régimes dans la mesure où il l'a considérée comme le gouvernement le plus « fort » de tous.



Ce qui fait l'originalité de la pensée politique de Spinoza, ce ne sont sûrement pas les éléments doctrinaux relatifs à l'organisation de l'Etat, qui, il faut l'avouer, ne présentent plus beaucoup d'intérêt de nos jours. Les idées spinozistes sur la monarchie constitutionnelle, sur la séparation des pouvoirs ou le régime représentatif, seront

21. Eth., V, XL.

bien mieux développées par les philosophes du XVIIIe siècle. Mais, si la science politique de Spinoza est tout à fait dépassée, Spinoza marque une date essentielle dans la philosophie de la démocratie moderne, car il a su donner — le premier semble-t-il — à l'idée de démocratie un fondement ontologique solide.

Pour comprendre la nature de la démocratie spinoziste, il faut la replacer dans son contexte philosophique. En effet, les conceptions politiques de Spinoza restent inséparables de ses présupposés métaphysiques sur l'essence de la liberté. Métaphysiquement, la liberté spinoziste, c'est la nécessité objective du Monde devenue nécessité-sujet chez l'homme qui, en la posant consciemment pour lui-même et rationnellement avec ses semblables, passe ainsi de l'état de passivité naturelle à l'autonomie active. Mais l'avènement du droit social ne supprime pas la force naturelle qui vit dans chaque sujet du droit. Cela signifie, comme l'écrit S. Zac [22] que le droit, chez Spinoza, reste fondé en nature et en raison. Chaque *conatus* individuel ne cesse jamais de poursuivre le bien qui lui est propre, même dans la société, mais ce mouvement de concupiscence universelle, qui relève de la nécessité naturelle, produit, dans la simultanéité d'une pratique commune, un ensemble collectif : la société, qui repose sur la Raison de tous. D'où l'idée que l'Etat sera d'autant plus libre que les citoyens qui le composent participeront plus activement à

22. S. Zac : *Etat et nature chez Spinoza* (R.M.M., janv.-mars 1964, n° 1), pp. 14-40. — Cf. pp. 28 sq.

la vie publique qui est une totalité vivante et non un idéal abstrait. Le régime démocratique est donc le plus libre parce que le plus « naturel » et le plus « rationnel » de tous les régimes.

On commence seulement à redécouvrir l'originalité de la politique spinoziste. Spinoza, auteur politique a longtemps disparu derrière Spinoza métaphysicien. Les deux Spinoza sont pourtant inséparables. Il faut dire aussi que ses traités politiques sont restés longtemps dans l'oubli pour des raisons historiques. La conscience politique de l'Europe occidentale ne s'est éveillée qu'un siècle plus tard, pour prendre aussitôt une orientation très nette vers le rationalisme juridique abstrait et universel, qui devait masquer pour une longue période la force naturelle inscrite dans chaque individu particulier. Le « droit de nature » à la façon de Spinoza, entaché d'un absolutisme de mauvais aloi, ne pouvait qu'être rejeté au profit d'un humanitarisme égalitaire *a priori,* par les théoriciens pré et post-révolutionnaires.

J. Hyppolite constate qu'il faudra attendre Hegel pour que les conceptions politiques changent de direction : « A ce droit rationnel, universel, égalitaire, à cet humanitarisme, Hegel va opposer en s'appuyant sur les conceptions romantiques l'idée d'un droit organique qui réconcilie l'apriorisme moral de Kant et de Fichte avec les réalités positives de l'histoire [23]. »

Il nous semble que la politique de Spinoza

23. J. Hyppolite : *Introduction à la philosophie de l'Histoire de Hegel.* Paris, M. Rivière, 1948, p. 53.

avait déjà posé le problème sur ce plan. Avec une différence essentielle, sans doute, c'est que, contrairement à Hegel et à plus forte raison à Marx, l'auteur du *Tractatus Politicus* ne paraît pas avoir envisagé la possibilité de supprimer historiquement les aliénations. Si l'individu peut opérer les démystifications nécessaires, au moyen de ses propres ressources réflexives et critiques, on peut espérer tout au plus la formation de quelques îlots d'esprits libres, capables de pratiquer la vertu et la sagesse. L'idée d'une société sans contradictions n'est pas non plus une idée spinoziste. La force naturelle s'assoupit dans la société, mais elle réapparaît dès que l'Etat ne remplit plus son rôle qui est de permettre aux hommes de vivre en sécurité et de jouir de leurs libertés. De même, l'idée d'une République universelle, demeure sans consistance dans le spinozisme. En somme, pour Spinoza, la contradiction entre la nature et le droit, de même que toutes les contradictions sociales ou politiques, s'équilibrent réciproquement et se neutralisent provisoirement, sans qu'il nous soit permis d'envisager de synthèse définitive. Chez lui, il n'y a pas « d'accomplissement de l'histoire ». Le philosophe de la Substance reste encore très loin de la *parousie* hégélo-marxiste, c'est-à-dire de l'avènement d'une société totalement réconciliée.

LA LIBERTE SPINOZISTE
REMARQUES FINALES

Philosophie de l'unité et de la liberté tout à la fois, le spinozisme provoque le dilemme suivant : ou bien un acte libre transcende le réel et, dans ce cas, l'Etre n'est pas un, ou bien la liberté reste une dimension de la réalité, mais alors c'est l'Etre lui-même qui la fonde nécessairement. Panthéiste, Spinoza a opté pour cette dernière solution. La liberté spinoziste constitue par conséquent une structure ontologique de la Nature. Il n'existe donc aucun *clinamen* mystérieux dans le système. De même que la liberté divine n'est pas la faculté absolue de créer l'être à partir de rien, de même l'homme ne tire jamais sa liberté du néant. Tout acte libre a lieu dans la sphère de l'Etre. Le vide métaphysique qu'implique la doctrine du libre-arbitre ne peut pas se concevoir dans la plénitude infinie de la Nature. L'action de chaque mode du Tout est déterminée en fonction de l'ensemble. Bref, la liberté humaine apparaît ici comme une nécessité naturelle.

Mais renversons ce déterminisme qui va du Tout aux éléments. Spinoza lui-même nous invite

à le faire. Car l'individuation par les passions et par le désir aveugle de se conserver, représentent déjà — dans le mouvement de la vie substantielle — une première ébauche de la liberté, une liberté égoïste, avant que la Raison mette l'homme en situation de comprendre que, tout seul, il ne sera jamais tout à fait lui-même. Donc, par un mouvement inverse, l'activité conjuguée des êtres individuels, dans cet Univers en expansion où tout se répercute à l'infini, forme des ensembles structurés homogènes de plus en plus différenciés, de la ruche aux sociétés politiques, ensembles dans lesquels la nécessité naturelle prend l'aspect de la loi humaine et d'une libre activité des hommes. Dans le système spinoziste, c'est la notion de démocratie qui sert de point de jonction entre la Nature cosmique et la Liberté humaine.

L'homme ne peut ni produire magiquement un acte libre, en niant le déterminisme absolu du Monde, ni se dessaisir volontairement de sa liberté. C'est pourquoi, sur le plan politique, personne ne se trouve en mesure de renoncer à son droit naturel et à sa liberté de jugement, qui sont inscrits dans son essence. De son côté, l'Etat est incapable de supprimer la liberté des citoyens. Il peut évidemment la combattre, la contraindre et l'étouffer. Jamais cependant il ne la détruira sans détruire sa propre substance. Ce qui ne vient pas du néant ne peut retourner au néant. Nul ne saurait disposer à son gré d'une liberté qui s'inscrit nécessairement dans la puissance infinie de la Nature.

BIBLIOGRAPHIE

I. ÉDITIONS

L'édition adoptée est celle de Heidelberg :

Spinoza Opera im Auftrag der heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von *Carl Gebhardt*. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924. 4 vol.

II. TRADUCTIONS

Les traductions utilisées sont les suivantes :

Spinoza. *Ethique*. Traduction inédite du *Comte Henri de Boulainvilliers,* publiée avec une introduction et des notes par *F. Colonna d'Istria*. Paris, A. Colin, 1907.

Spinoza. *Ethique*. Traduction nouvelle avec préface, table analytique et notes par *Raoul Lantzenberg*. Paris, Flammarion, 1908.

Spinoza. *Ethique* démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties. Traduction nouvelle avec notice et notes par *Charles Appuhn*. Paris, Garnier, s. d. (Texte et traduction) 2 vol.

Œuvres de Spinoza traduites et annotées. Nouvelle édition revue et corrigée d'après d'édition de Heidelberg par *Charles Appuhn*. Paris, Garnier, s. d. 3 vol.

Spinoza. L'*Ethique*. Traduction nouvelle par

A. Guerinot. Préface de *L. Brunschvicg.* Paris, Editions d'art Edouard Pelletan. R. Hellen et R. Sergent éditeurs, 1930. 2 vol.

Spinoza. L'*Ethique* (1re partie et fragments). Traduction nouvelle avec une notice biographique, une notice historique et littéraire, des notes explicatives, des jugements, etc., par *Armand Cuvillier.* Paris, Classiques Larousse, (1936).

B. de Spinoza. *Traité de la Réforme de l'Entendement* et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses. Traduction et Notes par *Alexandre Koyre.* Paris, Vrin, 2e éd. 1951. (Texte et traduction). « Bibliothèque des Textes Philosophiques. »

Spinoza Dictionary. Edited by *Dagobert D. Runes.* With a foreword by *Albert Einstein.* New York, Philosophical Library, 1951. (Extraits classés par concept).

Spinoza. *Œuvres complètes.* Texte nouvellement traduit ou revu, présenté et annoté par *R. Caillois, M. Francès* et *R. Misrahi.* Paris, N.R.F. Bibliothèque de la Pléiade, 1954.

III. OUVRAGES CONSULTÉS

ADELPHE (Louis) :

— *Comment la notion de loi humaine conçue par Spinoza peut-elle être déduite de sa philosophie générale.* Nancy, Crépin, 1905.

— *La formation et la diffusion de la politique de Spinoza. Questions et hypothèses fondées sur des documents nouveaux. Revue de Synthèse historique.* Avril-juin 1914, t. XXVIII, 2 et 3, nos 83-84, pp. 253-280.

ALQUIÉ (Ferdinand) :

— *Servitude et liberté selon Spinoza.* Paris, C.D.U., s.d. (« *Les Cours de Sorbonne* », exemplaire ronéotypé).

— *Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza.* Paris, C.D.U., s. d. (« Les Cours de Sorbonne », exemplaire ronéotypé).

APPUHN (Charles) :

— *Spinoza.* Paris, Delpeuch, 1927. « Coll. civilisation et Christianisme ».

BAYLE (Pierre) :

— *Dictionnaire historique et critique.* Rotterdam, 1702.

BOUILLIER (Francisque) :

— *Histoire de la Philosophie cartésienne.* 3e éd. Paris, Delagrave, 1868, 2 vol. : Spinoza : t. I, chap. XV-XIX, pp. 315-428.

BOUTROUX (Emile) :

— *Exposition de la doctrine de Spinoza sur la liberté.* R.M.M., 1924, n° 4, pp. 505-542. (Dissertation de l'E.N.S., publiée avec des annotations de *J. Lachelier.*)

BRÉHIER (Emile) :

— *Histoire de la Philosophie.* Paris, P.U.F., dates diverses, t. II : la philosophie moderne, fascicule 1, le XVIIe siècle, pp. 158-200.

BROCHARD (Victor) :

— *Le Traité des Passions de Descartes et l'Ethique de Spinoza.* R.M.M., 1896.

— *De l'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza.* R.M.M., 1901.

— *Le Dieu de Spinoza.* R.M.M., 1908.

— *Etudes de Philosophie ancienne et de philosophie moderne.* Recueillies et précédées d'une introduction par *V. Delbos.* Nouvelle édition. Paris, Vrin, 1926. (Contient les articles cités plus haut).

BRUNNER (Constantin) :

— *Spinoza contre Kant et la cause de la vérité spirituelle.* Traduction H. Lurié. Paris, Vrin, 1933.

BRUNSCHVICG (Léon) :

— *La logique de Spinoza.* R.M.M., 1893.

— article « Spinoza » de la Grande Encyclopé-

die. Inventaire raisonné des Sciences, des Lettres et des Arts par une société de savants et de gens de lettres. Paris, Lamirault, 1885-1902.

— *La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la Substance.* R.M.M., 1904. pp. 755-798.

— *Spinoza et ses contemporains.* 4e éd. Paris, P.U.F., 1951.

Chartier (Emile) :

— *Matériaux pour une doctrine laïque de la sagesse : valeur morale de la joie d'après Spinoza.* R.M.M., 1899. pp. 759-764.

— *Spinoza.* Paris, Mellottée, s.d. (1938).

Chiereghin (Franco) :

— *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana.* Padova, C.E.D.A.M., 1961.

Chronicon Spinozanum. Tomus Primus. Hagae Comitis, Curis Societatis spinozanae, 1921. (Avec *H. Höffding, W. Meijer, F. Pollock, L. Brunschvicg, St. von Dunin-Borkowski, J. H. Carp, W. G. Van der Tak, H. A. Wolfson, I. Myslicki, J. M. Hillesum, C. Gebhardt, J. S. Da Silva Rosa, L. Roth*).

Colerus (Jean) :

— *La vie de B. de Spinoza.* (en appendice de : *Spinoza* : Œuvres Complètes. Bibl. de la Pléiade).

Couchoud (P. L.) :

— *Benoît de Spinoza.* Paris, Alcan, 1902.

Cresson (André) :

— *Spinoza. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie.* Paris, P.U.F., 1943.

Darbon (André) :

— *Etudes spinozistes.* Paris, P.U.F., 1946.

Delbos (Victor) :

— *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme.* Paris, Alcan, 1893.

— *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza.* R.M.M., 1908, n° 6. pp. 783-788.
— *La doctrine spinoziste des attributs de Dieu.* L'Année Philosophique, XXIII[e] année, 1913 pp. 1-17.
— *Le spinozisme.* Cours professé à la Sorbonne en 1912-1913. Paris, Vrin, 1950. 3[e] éd.
DESANTI (Jean Toussaint) :
— *Introduction à l'Histoire de la Philosophie.* Paris. Les Essais de la nouvelle critique, 2, 1956.
Dictionnaire Universel Français et Latin, vulgairement appelé *Dictionnaire de Trévoux...* Nouvelle édition corrigée et considérablement augmentée. A Paris, par la Compagnie des Libraires associés, 1771. art. spinozisme.
DUFRENNE (Mikel) :
— *La connaissance de Dieu dans la philosophie spinoziste.* Revue Philosophique de la F. et de l'E., t. CXXXIX, 1949 pp. 474-485.
DUJOVNE (Léon) :
— *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia.* Buenos-Ayres, 1941-1945. 4 vol. : I.*La vida de Baruj Spinoza.* Monografias universitarias, t. IV, Instit. de Filos., 1941 — II. *La época de Baruj Spinoza.* Ensayos Filos., t. II, Inst. de F., 1942 — III. *La obra de Baruj Spinoza.* Inst. de F., 1943 — IV. *La influencia de Baruj Spinoza.* Inst. de F., 1945.
Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences des Arts et des Métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot et quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert. Edition exactement conforme à celle de Pellet, in-quarto. A Lausanne chez la Société Typographique, 1778-1781.

FEJTÖ (François) :
— *Dieu et son Juif*. Paris, B. Grasset, 1960. Spinoza : ch. IV pp. 67-79.)
FEUER (Samuel Lewis) :
— *The social motivation of Spinoza's thought.* Actes du XIe Congrès international de Philosophie. Vol. XIII. Bruxelles, 20-26 août 1953. Amsterdam-Louvain, North Holland Publishing Company, Editions E. Nauwelaerts, pp. 36-42.
FRANCÈS (Madeleine) :
— *Spinoza dans les Pays néeerlandais dans la seconde moitié du XVIIe siècle.* Paris, Alcan, 1937.
— *Les réminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau.* Revue Philosophique de la F. et de l'E., janvier-mars 1951, LXXVI, pp. 61-84.
— *La liberté politique selon Spinoza.* Revue Philosophique de la F. et de l'E., juillet-septembre 1958, n° 3, pp. 317-337.
FREUDENTHAL (Jacob) :
— *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten, hrsg. von...* Leipzig, Veit, 1899.
FRIEDMANN (Georges) :
— *Spinoza, scandale de son temps.* R.M.M. 1946.
— *Leibniz et Spinoza.* Paris, Gallimard, 1946. « Biblio. des Idées ».
GAJA (Pio) :
— *Lo statto attuale degli studi sulle fonti dello spinozismo.* Rivista di filosofia neoscolastica, XLIII, 1951, pp. 377-398.
GOLDENSON (Abraham) :
— *Réflexions sur quelques doctrines de Spinoza et de Hasdaï Crescas.* Essai d'une contribution à l'étude des antécédents juifs du spinozisme. Paris, P.U.F., Mélanges de Philosophie et de Littérature juives, I-II, 1956-1957, pp. 95-133.

Guéroult (Martial) :
— article « Spinoza » du Dictionnaire biographique des auteurs de tous les temps et de tous les pays. Paris, S.E.D.E., 1957.
— *Le Cogito et l'ordre des axiomes métaphysiques dans les Principia philosophiae cartesianae de Spinoza.* Archives de Philosophie. Avril-juin, 1960, t. XXIII, cahier 2. pp. 171-185.
Hamelin (Octave) :
— *Sur une des origines du spinozisme.* L'Année Philosophique, XI[e] année, 1901, pp. 15-28.
Hautefeuille (François d') :
— *Bergson et Spinoza.* R.M.M., oct. déc. 1960, n° 4, pp. 463-474.
Hazard (Paul) :
— *La crise de la conscience européenne.* (1680-1715). Paris, Boivin, 1935. 3 vol.
Höffding (Harald) :
— *Histoire de la Philosophie moderne.* Traduit de l'allemand par *P. Bordier,* avec corrections et notes nouvelles de l'auteur. Préface de *V. Delbos.* Paris, Alcan, 3[e] éd. 1924. Benoît Spinoza : t. I pp. 306-350.
Horn (J. E.) :
— *Spinozas Staatslehre zum ersten Male dargestellt.* Dresden, L. Ehlermann, 1863.
Huan (Gabriel) :
— *Le Dieu de Spinoza.* Paris, Alcan, 1914.
Jacobi (F. H.) :
— *Œuvres philosophiques.* Trad. J.J. Anstett. Paris, Aubier, 1946.
Janet (Paul) :
— *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la Morale.* Paris, Ladrange, 2[e] éd. 1872 : t. II, pp. 365-378.
— *Le spinozisme en France.* Revue Philosophique de la F. et de l'E., fév. 1882. pp. 109-132.

Kantstudien, XXXII, 1927. Spinoza-Festheft, (avec *Th. Ziehen, H. Höffding, O. Baensch, G. Jung, A. Lewkowitz, C. Gebhardt, D. Baumgardt, P. Menzer*).
Berlin, Pan-Verlag Rolf Heise, 1927.

KLINE (George L.) :
— *Spinoza in soviet philosophy*. A series of essays selected and translated with an introduction. London, Routledge and Kegan Paul, 1952. (Traduction anglaise d'études sur Spinoza écrites par *D. Rakhman, L. I. Akselrod, A. M. Deborin, V. K. Brushlinski, S. Ya. Volfson, I. P. Razumovski, T. K. Luppol*).

KOLAKOWSKI (Leszek) :
— *Pierre Bayle, critique de la métaphysique spinoziste de la substance*. (in « Pierre Bayle. Le philosophe de Rotterdam. Etudes et documents publiés sous la direction de *Paul Dibon* »). Elsevier publishing Company et Paris, Vrin, 1959. pp. 66-80.

KOSTYLEFF (Nicolas) :
— *La place de Spinoza dans l'histoire des doctrines philosophiques, à propos d'un ouvrage récent*. Revue de Synthèse Historique, t. VI, N° 16, fév. 1903, pp. 36-59.

KOYRÉ (Alexandre) :
— *Ethica more scolastico rabbinicoque demonstrata*. A propos d'un livre récent. Revue Philosophique de la F. et de l'E., CXX, 1935, pp. 282-294.
— *Le Chien, constellation céleste et le chien, animal aboyant*. R.M.M. janv. mars 1950, pp. 50-59.

LACHARRIÈRE (René de) :
— *Etudes sur la théorie démocratique. Spinoza-Rousseau-Hegel-Marx*. Paris, Payot, 1963.

LACHIEZE-REY (Pierre) :
— *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Paris, Vrin, 1950, 2e éd.

(Lagneau) :
— *Quelques notes de Jules Lagneau sur Spinoza.* R.M.M., 1895, pp. 375-416.
Lasbax (E.) :
— *La hiérarchie dans l'Univers de Spinoza.* Paris, Alcan, 1919.
Lefèvre-Pontalis (Antonin) :
— *Jean de Witt, Grand Pensionnaire de Hollande.* Vingt années de république parlementaire au XVIIe siècle. Paris, Plon, 1884. 2 vol.
Leroux (Emmanuel) :
— *L'indéterminisme latent de Spinoza.* Revue Philosophique de la F. et de l'E., sept. oct. 1924, pp. 301-308.
Le Senne (René) :
— *Traité de Morale générale.* Paris, P.U.F., 2e éd. revue et mise à jour, 1947. Coll. « Logos ». *L'homme qui vit sous la conduite de la raison d'après Spinoza :* pp. 200-215.
Lévêque (Raphaël) :
— *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza.* Paris, Les Belles Lettres, 1923. « Publications de la Faculté des Lettres de Strasbourg, fascicule 17 ».
Lévy-Bruhl (Lucien) :
— *F. H. Jacobi et le spinozisme.* Revue Philosophique de la F. et de l'E., 1894, pp. 46-72.
Lindner (Herbert) :
— *Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders.* Weimar, Arion Verlag, 1960.
(Lucas) :
— *La vie de Spinoza par un de ses disciples.* (en appendice de *Spinoza* : Œuvres Complètes. Bibl. de la Pléiade).
Malapert (Paulin) :
— *L'Amour intellectuel de Dieu, d'après Spinoza.* Revue Philosophique de la F. et de l'E., 1888, XXVI, pp. 245-258.
— *De Spinozae Politica.* Paris, F. Alcan, 1897.

MALEBRANCHE :
— *Correspondance avec J. J. Dortous de Mairan.* Edition nouvelle précédée d'une introduction sur Malebranche et le spinozisme par *Joseph Moreau,* Paris, Vrin, 1947.
MISRAHI (Robert) :
— *Le droit et la liberté politique chez Spinoza.* Paris, P.U.F., Mélanges de Philosophie et de Littérature juives, I-II, 1956-1957, pp. 153-169.
— *Spinoza.* Présentation, choix et traduction des textes, tableau synoptique, bibliographie. Paris, Seghers, 1964.
MOSSÉ-BASTIDE (Mme) :
— *Bergson et Spinoza.* R.M.M., 1949.
NOURRISSON (Jean Félix) :
— *La bibliothèque de Spinoza.* Revue des Deux Mondes, Août 1892. CLII, pp. 811-833.
PARISET (G.) :
— *Sieyès et Spinoza.* Revue de Synthèse Historique, t. XII-3, n° 36, juin 1906, pp. 309-320.
PILLON (F.) :
— *Les origines de l'exégèse moderne* : Spinoza. Critique philosophique, 29 juin 1876.
— *L'évolution de l'Idéalisme au XVIIIe siècle.* Spinozisme et malebranchisme. L'Année Philosophique, 5e année, 1895, pp. 85-199.
— *L'évolution de l'Idéalisme au XVIIIe siècle.* La critique de Bayle : critique du panthéisme spinoziste. L'Année Philosophique, 9e année, 1899, pp. 85-143.
— *L'évolution de l'Idéalisme au XVIIIe siècle.* Les remarques critiques de Bayle sur le spinozisme. L'Année Philosophique, 10e année, 1900, pp. 55-145.
POLLOCK (Frederik) :
— *Spinoza. His Life and Philosophy.* London, Kegan Paul, 1880.

PUPI (Angelo) :

— *Spinoza alla soglia dell'età romantica.* Rivista di filosofia neo-scolastica. Settembre-ottobre 1960, pp. 523-557.

RAUH (Frédéric) :

— *Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohaerat.* Tolosae, Chauvin et Fils, 1890.

RAVA (Adolfo) :

— *Le Opere di Spinoza.* Milano, La Grafica Moderna, s.d.

REVAH (I. S.) :

— *Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam.* Revue de l'Histoire des Religions, oct. déc. 1958, t. CLIV, n° 2, pp. 173-218.

— *Spinoza et le Dr Juan de Prado.* Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1959. « Etudes Juives, I ».

RIVAUD (Albert) :

— *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza.* Paris, Alcan, 1906.

— *La nature des modes selon Spinoza.* R.M.M., 1933 ; n° 3, pp. 281-308.

— *Documents inédits sur la vie de Spinoza.* R.M.M., 1934, pp. 253-262.

— *Histoire de la Philosophie.* Paris, P.U.F., 1948-1950, t. III : l'époque classique, Livre II, chap. XI-XII, pp. 263-329.

ROBINSON (Lewis) :

— *L'immortalité spinoziste.* R.M.M., oct. déc., 1932, pp. 445-469.

SAISSET (Emile) :

— Article « Spinoza » du Dictionnaire des Sciences Philosophiques, publié sous la direction d'*Ad. Franck.* Paris, Hachette, 2e éd. 1875.

SÉROUYA (Henri) :

— *Spinoza. Sa vie, sa philosophie.* Paris, Albin Michel, éd. revue et augmentée 1947.

Siwek (Paul) :
— *L'âme et le corps d'après Spinoza.* Paris, Alcan, 1930.
— *Spinoza et le panthéisme religieux.* Préface de Jacques Maritain. Paris, Desclée de Brouwer, édition nouvelle 1950.

Spinoza nel terzo centenario della sua nascita. Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano, Vita e Pensiero, 1934. (Rivista di Filosofia neo-scolastica. Supplemento speciale al volume XXV, agosto 1933). (avec *A. Gemelli, S. Vanni-Rovighi, P. Rotta, M. Campo, L. Gancikoff, U. A. Padovani, P. Rossi, C. Mazzantini, G. Gonella, S. Vismara, A. Bestetti*).

Ueberweg (Friedrich) :
— *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Berlin, E. S. Mittler, 1923-1928. Dritter Teil : *Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts.* Zwölfe, mit einem Philosophen-und Literatoren-Register versehene Auflage. Völlig neubearbeitet von *Max Frischeisen Köhler* und *Willy Moog.*

Van der Linde (Antonius) :
— *Benedictus Spinoza. Bibliografie.* Nieuwkoop, B. de Graaf, 1961 (réimpression de l'éd. de 1871, publiée à La Haye, chez M. Nijhoff).

Vernière (Paul) :
— *Le spinozisme et l'Encyclopédie.* Revue d'Histoire littéraire de la France. 51e année, n° 3, juillet-septembre 1951, pp. 347-358.
— *Spinoza et la pensée française avant la Révolution.* Paris, P.U.F., 1954. 2 vol. t. I : xviie siècle (1663-1715) t. II : xviiie siècle.

Vulliaud (Paul) :
— *Spinoza d'après les livres de sa bibliothèque.* Paris, Chacornac, 1934.

Wolfson (Harry Austryn) :
— *The Philosophy of Spinoza, unfolding the*

latent processes of his reasoning. Cambridge, Harvard University Press, 1948.

WORMS (René) :

— *La Morale de Spinoza.* Examen de ses principes et de l'influence quêelle a exercée dans les temps modernes. Paris, Hachette, 1892.

ZAC (Sylvain) :

— *Société et Communion chez Spinoza.* R.M.M. Avril-sept. 1958.

— *La Morale de Spinoza.* Paris, P.U.F., 1959.

— *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza.* Paris, P.U.F., 1963.

— *Etat et Nature chez Spinoza.* R.M.M. janv.-mars 1964, pp. 14-40.

TROISIÈME PARTIE

LE « TRACTATUS POLITICUS »

OUVRAGES PARUS DANS LA COLLECTION « LES ESSAIS »

Abellio Raymond : *La Bible,* I.
Abellio Raymond : *La Bible,* II.
Adorno Theodor W. : *Essai sur Wagner.*
Alain-Peyrefitte R. et M. : *Le Mythe de Pénélope.*
Arendt Hannah : *Sur la Révolution.*
Arland Marcel : *Marivaux.*
Aron Raymond : *Polémiques.*
Audisio Gabriel : *Ulysse.*
Bataille Georges : *L'Expérience intérieure.*
Bataille Georges : *Le Coupable.*
Battistini Yves (traduct. de) : *Trois Contemporains, Héraclite, Parménide, Empédocle.*
Beaujon Edmond : *Némésis ou la limite.*
Beauvoir Simone de : *Pyrrhus et Cinéas.*
Beauvoir Simone de : *Pour une morale de l'ambiguïté.*
Beauvoir Simone de : *Privilèges.*
Béhar Henri : *Etude sur le théâtre dada et surréaliste.*
Belaval Yvon : *La Recherche de la poésie.*
Belaval Yvon : *Les Philosophes et leur langage.*
Belaval Yvon : *Les Conduites d'échec.*
Belaval Yvon : *Le Souci de sincérité.*
Bellour Raymond : *Henri Michaux ou une mesure de l'être.*

Benda Julien : *Essai d'un discours cohérent sur les rapports de Dieu et du monde.*
Benedict Ruth : *Echantillons de civilisations.*
Berdiaev Nicolas : *Les Sources et le Sens du communisme russe.*
Berl Emmanuel : *Le Bourgeois et l'Amour.*
Bickel Lothar : *Le Dehors et le Dedans.*
Bost Pierre : *Un an dans un tiroir.*
Caillois Roger : *Le Mythe et l'Homme.*
Caillois Roger : *L'Homme et le Sacré.*
Camus Albert : *Le Mythe de Sisyphe.*
Camus Albert : *Noces.*
Camus Albert : *L'Eté.*
Camus Albert : *L'Envers et l'Endroit.*
Carmichael Joel : *La Mort de Jésus.*
Carrouges Michel : *André Breton...*
Cecchi Emilio : *Poissons rouges.*
Champigny Robert : *Sur un héros païen.*
Chamson André : *Fragments d'un* Liber veritatis.
Cioran E. M. : *Précis de décomposition.*
Cioran E. M. : *La Tentation d'exister.*
Cioran E. M. : *Histoire et Utopie.*
Cioran E. M. : *Syllogismes de l'amertume.*
Cioran E. M. : *La Chute dans le temps.*
Delhomme Jeanne : *Temps et Destin.*
Dhôtel André : *Rimbaud et la Révolte moderne.*
Dieguez Manuel de : *L'Ecrivain et son langage.*
Drieu La Rochelle Pierre : *L'Europe contre les patries.*
Eliade Mircea : *Le Mythe de l'éternel retour.*
Eliade Mircea : *Mythes, Rêves et Mystères.*
Eliade Mircea : *Images et Symboles.*
Eliade Mircea : *Naissances mystiques.*
Eliade Mircea : *Techniques du Yoga.*
Eliade Mircea : *Méphistophélès et l'Androgyne.*
Elsen Claude : *Homo eroticus.*
Enzensberger Hans Magnus : *Politique et crime.*
Etiemble et Gauclère Yassu : *Rimbaud.*
Etiemble : *Le Péché vraiment capital.*

Etiemble : *Comparaison n'est pas raison.*
Freud Sigmund : *Moïse et le Monothéisme.*
Freud Sigmund : *Délire et Rêves dans la* Gradiva *de Jensen.*
Freud Sigmund : *Trois Essais sur la théorie de la sexualité.*
Freud Sigmund : *Ma vie et la psychanalyse.*
Freud Sigmund : *Le Rêve et son interprétation.*
Freud Sigmund : *Métapsychologie.*
Freud Sigmund : *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse.*
Freud Sigmund : *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci.*
Freud Sigmund : *Essais de psychanalyse appliquée.*
Freud Sigmund : *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient.*
Germain Charles : *Court Traité sur la noblesse.*
Godel Roger : *Essais sur l'expérience libératrice.*
Grenier Jean : *Essai sur l'esprit d'orthodoxie.*
Grenier Jean : *A propos de l'humain.*
Grenier Jean : *L'Existence malheureuse.*
Groethuysen Bernard : *Mythes et Portraits.*
Groethuysen Bernard : *J.-J. Rousseau.*
Guterman N. et Lefebvre H. : *La Conscience mystifiée.*
Heidegger Martin : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*
Heidegger Martin : *Essais et Conférences.*
Huizinga J. : *Homo ludens.*
Huizinga J. : *Erasme.*
Jung C. G. : *Un mythe moderne.*
Jung C. G. : *Dialectique du moi et de l'inconscient.*
Jünger Ernst : *L'Etat universel.*
Jünger Ernst : *Le Mur du temps.*
Kahnweiler Daniel-Henry : *Confessions esthétiques.*
Kierkegaard Soeren : *Traité du désespoir.*
Kierkegaard Soeren : *Le Concept de l'angoisse.*

Kierkegaard Soeren : *Riens philosophiques.*
Kierkegaard Soeren : *Journal,* I.
Kierkegaard Soeren : *Journal,* II.
Kierkegaard Soeren : *Journal,* III.
Kierkegaard Soeren : *Journal,* IV.
Kierkegaard Soeren : *Journal,* V.
Koyré Alexandre : *Introduction à la lecture de Platon* suivie de *Entretiens sur Descartes.*
Lambert Jean : *Un voyageur des deux mondes.*
Larbaud Valery : *Techniques.*
Lefebve M.-J. : *Jean Paulhan.*
Levi Carlo : *La Peur de la liberté.*
Lewis C. S. : *Expérience de critique littéraire.*
Lukacs Georges : *La Signification présente du réalisme critique.*
Machado Antonio : *Juan de Mairena.*
Marek Kurt W. : *Notes provocatrices.*
Maury René : *L'Homme mystifié.*
Merleau-Ponty Maurice : *Phénoménologie de la perception.*
Merleau-Ponty Maurice : *Humanisme et Terreur.*
Millepierres François : *Pythagore.*
Milosz Czeslaw : *La Pensée captive.*
Monnerot Jules : *La Poésie moderne et le Sacré.*
Monnerot Jules : *Les faits sociaux ne sont pas des choses.*
Morazé Charles : *La Logique de l'Histoire.*
Mounin Georges : *Avez-vous lu Char ?*
Nantet Jacques : *Bataille pour la faiblesse.*
Nimier Roger : *Amour et Néant.*
Olson Charles : *Appelez-moi Ismaël.*
Paz Octavio : *L'Arc et la Lyre.*
Petitjean A.-M. : *Le Moderne et son prochain.*
Préposiet Jean : *Spinoza et la liberté des hommes.*
Quilliot Roger : *La Liberté aux dimensions humaines.*
Robinson Joan : *Philosophie économique.*
Rohmer Charles : *Le Personnage et son ombre.*

Rostand Jean : *Peut-on modifier l'homme ?*
Rostand Jean : *Science fausse et fausses sciences.*
Rostand Jean : *Biologie et Humanisme.*
Russell Bertrand : *Science et Religion.*
Russell Bertrand : *Histoire de mes idées philosophiques.*
Rybak Boris : *Anachroniques.*
Sarraute Nathalie : *L'Ere du soupçon.*
Sartre Jean-Paul : *Baudelaire.*
Schlechta Karl : *Le Cas Nietzsche.*
Simon Emile : *Patrie de l'humain.*
Sournia Jean-Charles : *Logique et morale du diagnostic.*
Splengler Oswald : *L'Homme et la technique.*
Strauss Leo : *De la tyrannie.*
Tokei Ferenc : *Naissance de l'élégie chinoise.*
Toynbee Arnold : *Guerre et Civilisation.*
Unamuno Miguel de : *L'Essence de l'Espagne.*
Wilson Colin : *L'Homme en dehors.*
Wittgenstein Ludwig : *Le Cahier bleu et le cahier brun.*

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN OCTOBRE 1967 PAR
EMMANUEL GREVIN et FILS
A LAGNY-SUR-MARNE

Dépôt légal : 4e trimestre 1967.
N° d'Éd. 12953. — N° d'Imp. 8842.
Imprimé en France.



JEAN PRÉPOSIET

SPINOZA ET LA LIBERTÉ DES HOMMES

Spinoza a donné une orientation nouvelle au problème de la liberté. Dans son système, les traditionnelles données théologiques et métaphysiques de la problématique classique du libre arbitre perdent toute signification, pour céder la place à une conception historique et pratique de la liberté humaine.

Cependant, la politique du philosophe panthéiste n'en conserve pas moins des liens profonds et subtils avec son ontologie. Cet ouvrage propose une interprétation du spinozisme, centrée sur les *Traités* politiques et fondée sur l'analyse des rapports entre la Substance infinie et la réalité humaine, c'est-à-dire entre la nécessité et la liberté.

Jean Préposiet, né le 25 avril 1926 à Roanne (Loire), est docteur en Philosophie. Professeur, il a été détaché dans l'Enseignement Supérieur algérien en 1965 et exerce actuellement au lycée de Besançon.

nrf

19 50 F (+ t.l.)
20 F T.L.I.